

UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ANTROPOLOGIA

**“VINHA CAMINHANDO A PÉ, PARA VER SE ENCONTRAVA UMA CIGANA DE
FÉ”: O CULTO AOS ESPÍRITOS CIGANOS NO CATIMBÓ/JUREMA DO YLÊ AXÉ
NAGÔ ÔXÁGUIÃ (CAICÓ/RN)**

LUCAS MEDEIROS DE ARAÚJO VALE

2018

João Pessoa - PB

**“VINHA CAMINHANDO A PÉ, PARA VER SE ENCONTRAVA UMA CIGANA DE
FÉ”: O CULTO AOS ESPÍRITOS CIGANOS NO CATIMBÓ/JUREMA DO YLÊ AXÉ
NAGÔ ÔXÁGUÃ (CAICÓ/RN)**

LUCAS MEDEIROS DE ARAÚJO VALE

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba (PPGA/UFPB), como requisito para obtenção do título de Mestre em Antropologia.

Orientadora: Profa. Dra. Patrícia Lopes Goldfarb

2018

João Pessoa - PB

Catálogo na publicação
Seção de Catalogação e Classificação

V149v Vale, Lucas Medeiros de Araújo.

"Vinha caminhando a pé, para ver se encontrava uma cigana de fé": o culto aos espíritos ciganos no Catimbó/Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã (Caicó/RN) / Lucas Medeiros de Araújo Vale. - João Pessoa, 2019. 92 f.

Orientação: Patrícia Lopes Goldfarb.
Dissertação (Mestrado) - UFPB/CCHLA.

I. Ciganos; Jurema; Catimbó; Religiosidade. I. Goldfarb, Patrícia Lopes. II. Título.

UFPB/BC

LUCAS MEDEIROS DE ARAÚJO VALE

**“VINHA CAMINHANDO A PÉ, PARA VER SE ENCONTRAVA UMA CIGANA DE
FÉ”: O CULTO AOS ESPÍRITOS CIGANOS NO CATIMBÓ/JUREMA DO YLÊ AXÉ
NAGÔ ÔXÁGUÃ (CAICÓ/RN)**

Dissertação apresentada como requisito parcial para a obtenção do título do grau de Mestre no curso de Pós-graduação em Antropologia, da Universidade Federal da Paraíba, pela comissão formada pelos professores:

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Patrícia Lopes Goldfarb – UFPB
Orientadora

Prof. Dr. Estevão Martins Palitot – UFPB
Examinador(a) interno(a)

Prof. Dr. Luiz Carvalho de Assunção – UFRN
Examinador(a) externo(a)



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
Centro de Ciências Aplicadas e Educação (CCAIE)
Centro de Ciências Humanas Letras E Artes (CCHLA)
Programa de Pós-Graduação em Antropologia



Ata da Defesa da Dissertação de Mestrado do Aluno Lucas Medeiros de Araújo Vale

Aos trinta dias do mês de maio do ano de dois mil e dezoito, às nove horas, realizou-se na Sala da Secretaria do PPGA, no Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes da Universidade Federal da Paraíba, a sessão pública de defesa da Dissertação intitulada: **“Vinha caminhando a pé, pra ver se encontrava uma cigana de fé”: o culto aos espíritos ciganos no Catimbó/Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxaguiã (Caicó-RN)**”, apresentada pelo aluno **Lucas Medeiros de Araújo Vale**, Licenciado em História pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Que concluiu os créditos exigidos para obtenção do título de MESTRE EM ANTROPOLOGIA, área de Concentração em Antropologia Social, segundo encaminhamento da Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb, Coordenadora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPB e segundo os registros constantes nos arquivos da Secretaria da Coordenação da Pós-Graduação. A Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb (PPGA/UFPB), na qualidade de orientadora, presidiu a Banca Examinadora da qual fizeram parte os professores doutores Estevão Martins Palitot (PPGA/UFPB), Examinador interno, Luiz de Carvalho Assunção (UFRN), Examinador externo. Dando início aos trabalhos, a Senhora Presidente, Profa. Maria Patrícia Lopes Goldfarb convidou os membros da Banca Examinadora para comporem a mesa. Em seguida foi concedida a palavra ao mestrando para apresentar uma síntese de sua Dissertação, após o que foi arguido pelos membros da Banca Examinadora. Encerrando os trabalhos de arguição, os examinadores deram o parecer final sobre a Dissertação, à qual foi atribuído o seguinte conceito: Aprovado. Proclamados os resultados pela Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb, Presidente da Banca Examinadora, foram encerrados os trabalhos, e para constar eu, Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb, (Secretário(a) ad hoc) lavrei a presente ata que assino juntamente com os demais membros da Banca Examinadora. João Pessoa, 30 de maio de 2018.

Lucas Medeiros de Araújo Vale
Lucas Medeiros de Araújo Vale
(mestrando)

Estevão M. Palitot
Prof. Dr. Estevão Martins Palitot
(Examinador Interno)

Luiz de Carvalho Assunção
Prof. Dr. Luiz de Carvalho Assunção
(Examinador externo)

Maria Patrícia Lopes Goldfarb
Profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb
(Presidente da Banca)

DEDICATÓRIA

À minha mãe, Maria Izaura de Medeiros, e aos meus mentores físicos e espirituais, que me deram forças no meu caminhar. Axé!

AGRADECIMENTOS

Este trabalho não seria possível sem a permissão e colaboração dos juremeiros, vivos e encantados, que compõe a jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã em Caicó/RN. Agradeço primeiramente ao Pai Bal, por ter aberto as portas de sua casa e colaborado com suas entrevistas e disposição para tirar todas as dúvidas surgidas no processo de escrita. Aos meus irmãos-de-jurema e interlocutores: Faninha, Biu, Léo, Thuane, Emanuel, Júnior, Virginia, Mislene, Juliana e Vanessa; e as que já não frequentam o barracão: Elisângela, Cláudia e Bia; pessoas que me demonstraram apoio desde antes dessa pesquisa se tornar algo concreto.

Agradeço a minha mãe, Maria Izaura de Medeiros, por incentivar-me e apoiar-me nos estudos desde a mais tenra idade. Não foi fácil para ela ser mulher, mãe solo e deficiente numa sociedade machista, misógina e preconceituosa como a nossa, mas mesmo assim deu o seu melhor para mim e meus dois irmãos: César e Júnior. Você sempre será nosso maior exemplo de amor, força e perseverança.

Agradeço a toda minha família - avós, irmãos, tias, primos e primas – todos que de alguma forma sempre zelaram pelo meu bem-estar. Ao meu avô João Vale, que já não mais vive entre nós e que deixou boas recordações e saudade. À Flábia e Cat, amigas que se tornaram família ao longo da minha vida e que juntas aos demais me deram todo o suporte emocional que eu necessitava para trilhar o caminho da pós-graduação.

Aos meus colegas e professores do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba por agregarem suas experiências e conhecimentos a mim e a minha pesquisa. Vocês mantiveram a excelência do que se propuseram a fazer mesmo em tempos de conjuntura política e social tão difícil como a nossa.

Ao professor Lourival Andrade Júnior por iniciar-me na pesquisa acadêmica, compartilhando o seu campo e conhecimentos comigo desde 2013, no curso de graduação em História da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, e à professora Maria Patrícia Lopes Goldfarb do Programa de Pós-Graduação em Antropologia, por aceitar ser minha orientadora no mestrado, abraçar a minha pesquisa, enveredar comigo nessa aventura e guiá-me durante a dissertação. Não há palavras suficientes para descrever a gratidão que tenho por vocês! Ambos me inspiram e são meus maiores exemplos de profissionalismo e competência.

Por último, agradeço a todos os meus amigos, em especial à Bia, Marianna, Juju, Letícia Livia, Heitor, Igor, Hélder e Dominique, por me fazer acreditar que tudo daria certo. Muito obrigado!

RESUMO

Presentes no ocidente desde meados do século XV, aqueles que hoje se reconhecem etnicamente, ou são reconhecidos, como “ciganos”, ocupam no imaginário do outro, “não-cigano”, imagens diversas e às vezes dicotômicas. Se por um lado são vistos como sujos, fedorentos, ladrões, vagabundos, e trapaceiros – como mostram diversas pesquisas etnográficas - por outro, são seres metafísicos, detentores de conhecimentos mágicos e de dádivas divinas, capazes de acessar através do jogo de cartas, ou da palma da mão, facetas do passado, presente e futuro. Também poderiam curar, amaldiçoar, enfeitiçar e atuar sobre a vida de quem quer que seja, estando eles - os ciganos - vivos ou mortos, operando milagres em seus túmulos, ou se fazendo presente enquanto espíritos, em centros Kardecista, Tendas ciganas espiritualistas, templos do Vale do Amanhecer, em terreiros de Umbanda e até mesmo nos de Jurema Sagrada/Catimbó. Nesta dissertação, buscamos refletir acerca das operações de construções sociais e imagéticas de conhecimento sobre a etnia cigana no culto aos espíritos/entidades ciganos(as) da Jurema Sagrada/Catimbó em um “terreiro” que também se denomina como de Candomblé, levando em conta os marcadores de diferença “raça” e “religião”, e a relação simbólica e material entre os espíritos/entidades, que são cultuados neste espaço, e “médiuns juremeiros(as)” de duplo pertencimento religioso. Tomando para a nossa análise os registros do nosso diário de campo, “pontos cantados” - ou “toadas” -, e as transcrições de entrevistas coletadas junto aos juremeiros do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN. Com isso, objetivamos compreender de que maneira os religiosos realizam os seus rituais, (re)significam culturas e apropriam-se destas em suas práticas sagradas.

Palavras-Chave: Ciganos; Jurema; Catimbó; Religiosidade.

ABSTRACT

Present in the west since the mid-fifteenth century, those who are now ethnically recognized or recognized as "gypsies" occupy in the imaginary of the other, "non-gypsy", diverse and sometimes dichotomous images. If, on the one hand, they are seen as dirty, smelly, thieves, vagabonds, and cheaters - on the other hand, they are metaphysical beings, holders of magical knowledge and divine gifts, able to access through the cartomancy, or The palm of the hand, facets of the past, present and future. They could also heal, curse, bewitch and act upon the life of anyone, whether they - the gypsies - living or dead, working miracles in their graves, or making themselves present as spirits, in Kardecist centers, Spiritualist gypsy tents, temples Of the "Vale do Amanhecer", in centers of "Umbanda" and even of the "Jurema Sagrada/Catimbó". In this dissertation, we seek to reflect on the operations of social and imaginary constructions of knowledge about the gypsy ethnicity in the worship of the Gypsy of the Jurema Sagrada/Catimbó in a "terreiro" that also denominates like of "Candomblé", taking into account the markers of difference "race" and "religion", and the symbolic and material relationship between the spirits/entities, who are worshiped in this space, and "juremeiros(as)" mediums of double religious belonging. Taking for our analysis the records of our field diary, "pontos cantados" - or "toadas" -, and the interview transcripts collected from the Ylê Axé Nagô Ôxáguiã in Caicó / RN. With this, we aim to understand how religious perform their rituals, (re)signify cultures and appropriate them in their sacred practices.

Key Words: Gypsies; Jurema; Catimbó; Religiosity.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1: Firmando um ponto.....	12
Figura 2: Caicó no Rio Grande do Norte.....	14
Figura 3: Sendo Afetado.....	18
Figura 4: Festa dos ciganos.....	32
Figura 5: Organizando a Jurema.....	38
Figura 6: Esboço do Terreiro em 2016.....	40
Figura 7: Esboço do Terreiro em 2017.....	40
Figura 8: Pai Bal preparando o salão para a festa dos ciganos.....	42
Figura 9: Oferendas para os ciganos no cruzeiro encantado.....	43
Figura 10: Assentamento dos exus.....	50
Figura 11: Jesus na Jurema.....	56
Figura 12: Preparativos para festa dos ciganos no terreiro.....	60
Figura 13: Festa dos Ciganos 2.....	62
Figura 14: Trabalho com o cigano João.....	64
Figura 15: Assentamento do cigano João.....	67
Figura 16: Cigana Marrô.....	70
Figura 17: Para os espíritos.....	73
Figura 18: Assentamento da cigana Leonora.....	74
Figura 19: Oferenda ao cigano.....	75
Figura 20: Pai Bal e a fogueira dos ciganos.....	76
Figura 21: O sangue que alimenta o espírito.....	77
Figura 22: Oferenda à cigana Esmeralda.....	78
Figura 23: Barraca cigana.....	79
Figura 24: Festa dos Ciganos 3.....	80
Figura 25: Festa dos Ciganos 4.....	80

LISTA DE TABELAS

Quadro 1: Calendário das festas.....	61
Quadro 2: Falanges e especialidades.....	63

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO: "Firmei meu ponto em meu terreiro"	13
CAPÍTULO 1: “Os seus olhos tem feitiço, Cigana!”: a magia cigana no ocidente e os espíritos ciganos na Jurema Sagrada	22
1.1 Os ciganos no ocidente	23
1.2 Os ciganos em Caicó.....	25
1.3 A magia cigana.....	29
1.4 Os espíritos ciganos na Jurema.....	33
CAPÍTULO 2: “Abre-te mesa, abre-te janela, abre a Jurema e os bons mestres dentro dela”: Dimensões espaciais e espirituais da Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã	38
2.1 O terreiro e seus espaços.....	40
2.2 A Jurema Sagrada no Ylê.....	49
CAPÍTULO 3: “Que bando é esse? É um bando de cigano!”: Os ciganos do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã	67
3.1 O bando do cigano João.....	67
3.2 Aspectos gerais do culto aos ciganos.....	74
3.3 O que os juremeiros pensam sobre os ciganos?.....	84
CONSIDERAÇÕES FINAIS	87
REFERÊNCIAS	89

INTRODUÇÃO: “FIRMEI MEU PONTO EM MEU TERREIRO”

“Firmo esta vela no meu Juremal / eu firmo essa vela pra os bons mestres trabalharem / firmo essa vela no cruzeiro encantado / eu firmo essa vela, e os bons mestres do meu lado. / Firmei meu ponto em meu terreiro / firmei meu ponto e vou trabalhar / Firmei meu ponto no pé da Jurema/ firmei meu ponto no Angico e no Vajucá.”¹

A primeira vez que “firmei uma vela”² no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã foi numa noite de *Toque de Jurema*³, em dezembro de 2014. Havia perguntado ao dirigente do terreiro horas antes, via aplicativo de troca de mensagens online, se eu poderia fazer uma visita naquele sábado para conhecer o ritual e as entidades⁴ que ali incorporavam. Na época, eu era estudante de graduação em História na Universidade Federal do Rio Grande do Norte, pesquisando junto às redes de sociabilidade ciganas da região, e já havia visitado este mesmo terreiro em outra ocasião acompanhado de uma amiga, também graduanda em História, que iniciava uma pesquisa sobre terreiros de Umbanda, Jurema e Candomblé, na cidade de Caicó/RN. O *babalorixá*⁵ e *mestre juremeiro* Aderbal dos Santos, dirigente e maior sacerdote do terreiro, disse-me que eu seria bem vindo, e quando questionei se eu precisaria levar alguma coisa para contribuir com o ritual, falou-me que eu poderia levar algumas velas, se assim desejasse.

Movido pela curiosidade e por certo interesse nesse universo que para mim, naquele momento, era místico e exótico, enfiei-me em uma roupa branca, peguei uma vela

¹ Ponto de louvação às sete cidades da Jurema registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN.

² A firmação de uma vela, para os juremeiros do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, é compreendido como o ato religioso de acender uma vela e “entregar” a algum espírito, depositando-a em um altar, fazendo preces e orações, tornando assim possível uma conexão entre os vivos e os mortos. Apesar de parecer algo simples há regras que precisam ser respeitadas como a de que não se pode firmar qualquer vela sem que esteja em um privação de sexo, ou qualquer entorpecente por no mínimo seis horas. Também não é permitido que um juremeiro firme uma vela para o espírito guia de um conjugue ou parente, e pessoas de gênero feminino não podem neste terreiro ascender velas para espíritos da *falange dos exus*.

³ Categoria nativa. O toque de jurema, também chamado de “gira”, no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã consiste em um ritual de invocação e louvação das entidades da Jurema. Geralmente dispostos em pé, e em círculo, os religiosos cantam, batem palmas e tocam seus instrumentos (atabaques e maracás), podendo ocorrer a incorporação de entidades, ou não. Discorremos melhor sobre este ritual no segundo capítulo.

⁴ Categoria nativa usada para se referir aos espíritos cultuados na Jurema.

⁵ Geralmente chamado de “pai-de-santo”, é aquele que dirige os rituais de Candomblé e inicia os demais religiosos.

que restava em casa, e atravessei a cidade em minha motocicleta rumo a um bairro distante, tido como “favela” por alguns moradores do município. Lá me senti muito bem recebido por todos os membros presentes, e antes de iniciar a macumba⁶, tomamos café e jogamos conversa fora. Chegado o momento de ascender as velas para as entidades, o pai-de-santo pediu que o *Ogã*⁷ me auxiliasse a firmá-las para os “exus guardiões da casa”⁸, e para as demais entidades regentes⁹ (Pombagiras, Mestres e Mestras, Caboclos, Boiadeiros, Ciganos, Cangaceiros e Pretos-Velhos). Ele e todos os demais riram quando tirei uma única vela do bolso, pois eu não imaginava que haviam tantos espíritos. Na hora fiquei um pouco confuso e envergonhado, mas fui presenteado com um pacote de velas e logo consolado com as palavras do dirigente, que disse: “Não fique envergonhado meu filho, uma vela dada de coração brilha mais que centenas dela! Agora vá, firme sua vela e faça seus pedidos!”.



Figura 1: “Firmando um ponto”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

⁶ Os religiosos deste terreiro utilizam dessa categoria para se referir a uma gama de atividades relacionadas à Jurema. As práticas relacionadas ao Candomblé não recebem esse nome.

⁷ Aquele que no terreiro é responsável por tocar o tambor durante as giras de Jurema e no Candomblé.

⁸ Ver capítulo 2.

⁹ Ver capítulo 2.

Aderbal, também conhecido na cidade de Caicó como “Pai Bal”, contou-me ser natural da cidade de Natal, capital do Rio Grande do Norte, e na época deste relato tinha vinte e nove anos. Pai Bal iniciou-se na Jurema muito cedo, sendo “batizado” nesta religião com meses de nascido, conta ter vindo de uma casa fundada em 1972, a Tenda Espírita Yemanjá-Ogun-té, criada pela já falecida *Yálorixá*¹⁰ e mestre juremeira Lúcia Flor, que era conhecida em Natal como “Mãe Lúcia de Ogunté”. Pai Bal finalizou todos rituais que o dava direito para abrir seu próprio terreiro de jurema em 1999, e desde então se tornou independente. Fundou o seu terreiro no ano de 2010 na cidade de Caicó, após o ordenamento do seu principal guia espiritual, o mestre Zé Mulambo, e trouxe consigo tanto os ensinamentos da Jurema Sagrada da linhagem do *rei de Jucá*¹¹, quanto o Candomblé da *nação Nagô*¹².

De acordo com Assunção (2010), o “complexo da jurema” faz parte da região do Nordeste brasileiro, que inclui plantas, rituais e entidades religiosas. Assim:

A jurema é um culto de possessão de origem indígena e de caráter essencialmente mágico-curativo, baseado no culto dos mestres, entidades que se manifestam como espíritos de antigos e prestigiados chefes do culto. Tem por base um sistema mitológico no qual a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o “reino dos encantados”, formado por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as “coisas-feitas” e os maus espíritos dos corpos das pessoas. O culto da jurema caracteriza-se, ainda, pela ingestão de uma bebida sagrada, feita com a casca da árvore, e pelo uso intensivo do fumo, utilizado na defumação feita com a fumaça dos cachimbos. (ASSUNÇÃO, 2010, p. 171-172)

Para Bairrão (2003), a Jurema pode receber diferentes representações, com uma pluralidade de significados e imagens, entre as quais pode ser uma “linha” como a linha dos caboclos, os encantados da Mata, etc.

Na “nação Nagô”, o nome “*Ylê Axé Nagô Ôxáguiã*”, que traduzido do dialeto iorubá significa literalmente “casa de força *nagô Ôxáguiã*” foi escolhido em homenagem ao seu principal Orixá protetor, “Ôxáguiã”, e a sua “nação” no Candomblé. Tal como Bal, os religiosos que vieram a se tornar juremeiros neste terreiro partilham de uma espécie de

¹⁰ O feminino de Babalorixá.

¹¹ De acordo com o Pai Bal, as práticas da sua jurema são advindas de um reino espiritual chamado Jucá, e foram aprendidas por índios de uma tribo do estado do Maranhão.

¹² O “nagô”, como se referem os religiosos do barracão à sua “nação”, segundo Prandi (1995), está relacionado à herança sudanesa, de grupos de fala iorubá cujos deuses são os Orixás.

duplo pertencimento religioso, tendo como polaridades distintas o Candomblé e a Jurema, que apesar de terem certas similaridades em alguns aspectos, se distinguem em seus fundamentos, dogmas, práticas, festas e rituais.

O Ylé Axé Nagô Ôxáguiã está localizado no bairro João Paulo II, do município de Caicó/RN. A cidade tem aproximadamente 67 mil habitantes¹³, e é um importante polo comercial da mesorregião do Seridó potiguar, que reúne semanalmente feirantes, trabalhadores do campo e de cidades vizinhas, e destaca-se também pela realização de seu carnaval de rua, que reúne milhares de pessoas todos os anos. De acordo com o censo promovido em 2010¹⁴, 85,53% dos caicoenses se declaram de religião Católica Apostólica Romana. Evangélicos, mórmons, budistas, testemunhas de Jeová, espíritas, e dentre outros, umbandistas, juremeiros e candomblecistas são minorias na cidade.

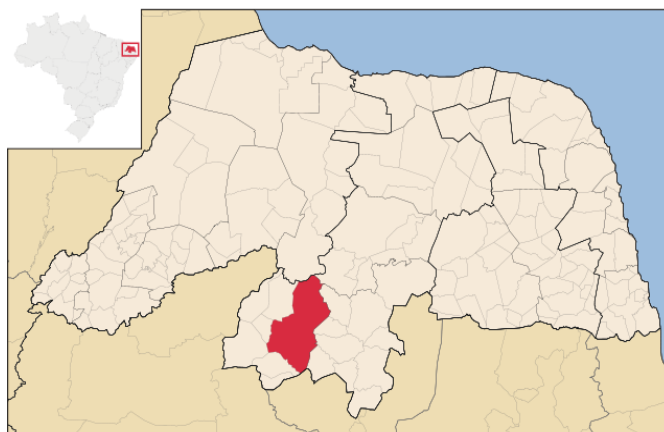


Figura 2: Caicó no Rio Grande do Norte.¹⁵

O terreiro é um espaço de interação dos filhos do Ylé, e a ele é dado um sentido familiar: o lugar de encontro de uma família espiritual composta por *pais*, *mães*, *padrinhos*, *madrinhas*, e *filhos* “de santo”. É lá onde “moram” os assentamentos dos Orixás, e das entidades da Jurema, e onde também reside o pai-de-santo com sua família de sangue. Há um fluxo constante de filhos de santo.

Na época em que visitei o terreiro pela primeira vez, desenvolvia uma pesquisa de

¹³ Ver IBGE. 2010.

¹⁴ Ver IBGE. 2010.

¹⁵ Por Darlan P. de Campos - Imagem: RioGrandedoNorteMesoMicroMunicip.svg, Raphael Lorenzeto de Abreu, CC BY-SA 3.0, <https://commons.wikimedia.org/w/index.php?curid=1048515>.

iniciação científica junto ao historiador e professor Lourival Andrade Junior, onde o nosso foco, como já mencionado, eram as redes de sociabilidades ciganas (*calons*) na região do Seridó potiguar. Ao partilhar isso com os juremeiros presentes, escutei de um deles que ali, naquele espaço de devoção, havia espíritos ciganos que incorporavam nos juremeiros durante os cultos e desenvolviam seus trabalhos espirituais, com danças envolventes, belas canções e magia poderosa. Naquele momento pensei sobre como seria interessante a realização de uma pesquisa dando enfoque a estes ciganos, levando em consideração a ótica religiosa juremeira, mas este pensamento só viria a se transformar em uma pesquisa de verdade três anos depois.

Após frequentes visitas ao terreiro, tornei-me um religioso e passei pelos rituais que me fizeram Juremeiro. Lá recebi a orientação necessária para trabalhar com meus guias espirituais, preparar oferendas, aprender cantos de invocação, jogar búzios e “baralho cigano”. *Ylê*, ou *Ilê* - da língua iorubá - significa literalmente “casa”, e foi isso que o *Ylê Axé Nagô Ôxáguiã* se tornou para mim ao longo do tempo.

A ideia de estudar antropologicamente a própria *casa*, os médiuns que lá atuam e as entidades que nele se manifestam – inclusive em mim – sempre me pareceu algo muito ousado, para não dizer insensato, mas tornou-se um campo possível de ser adentrado através da minha inserção no campo da antropologia contemporânea. Permitir-se ser afetado, ou estar dentro e perto demais daquilo que se observa, já não é mais um fator que deslegitima um trabalho etnográfico, e vem sendo discutido enquanto possibilidade metodológica por diversos autores (FAVRET-SAADA, 2005; GOLDMAN, 2003; VELHO, 2003).

PESQUISANDO O PRÓPRIO YLÊ

Durante muito tempo foi quase que uma premissa das Ciências Sociais, a defesa de que o pesquisador deveria manter certa distância do seu objeto de estudo em nome de uma cientificidade acadêmica neutra e imparcial. Apesar de que desde Malinowski se defenda mais sistematicamente a proximidade entre o pesquisador e aquilo que é pesquisado, através dos pressupostos metodológicos da observação participante (MALINOWSKI, 1984), o olhar e a participação dos antropólogos indubitavelmente estiveram durante muito

tempo voltado para um outro exótico e demasiadamente distante – culturalmente e espacialmente. Esta distância, de fato, já foi bastante tematizada e problematizada, sobretudo por aqueles que se dedicaram à construção de uma Antropologia Urbana ou no exercício de autoetnografia, entretanto não se trata de uma discussão esgotada.

Ao longo das décadas que fazem parte da construção da Antropologia, diversas foram as correntes de pensamentos, escolas e paradigmas teórico-metodológicos criados, e que, de acordo com o antropólogo Roberto Cardoso de Oliveira (1997), coexistem em plena simultaneidade, sem que um novo elimine por completo ou sobreponha o anterior. No tocante às relações com “o outro”, Tereza Pires (1988, p.133) versa que “o antropólogo contemporâneo tende a rejeitar as descrições holísticas, se interroga sobre os limites da sua capacidade de conhecer o outro, procura expor no texto as suas dúvidas, e o caminho que o levou à interpretação, sempre parcial”.

De acordo com Gilberto Velho (1978), a “realidade” por mais exótica, ou familiar que seja sempre é filtrada pelo ponto de vista e pela subjetividade do pesquisador, sendo impossível a produção de um trabalho essencialmente imparcial e/ou neutro. Entretanto, assim como em qualquer pesquisa de cunho antropológico e social, a desnaturalização e a desconstrução de ideias pré-construídas acerca do que se estuda é um exercício constante e fundamental tanto para quem pesquisa algo que lhe é familiar ou o que lhe é estranho. O processo de analisar o que nos é familiar, especificamente, passa pelo exercício do estranhamento, o que nos tornam capazes de confrontar intelectualmente e emocionalmente diferentes situações e interações da nossa vida cotidiana, e encontrar aquele espaço intermediário da etnografia, de que nos fala José Magnani (2002), como um lugar de fala acessado, ou construído pelo antropólogo, para que o foco de sua análise não se perca numa perspectiva particularista ou num recorte demasiadamente abrangente.

A autoetnografia, ou seja, a antropologia realizada no contexto social que a produziu – nas palavras de Marilyn Strathern (2014) -, passa pela flexibilidade conceitual do antropólogo e pelas suas sensibilidades individuais. É óbvio que o mero fato de um antropólogo ser também juremeiro, como no meu caso, não irá garantir, por si só, que serão adotados os gêneros culturais locais adequados durante sua etnografia no terreiro de Jurema. Pelo contrário, de acordo com Strathern (2014) é também possível que um sujeito como este possa produzir algo praticamente irreconhecível, à medida que se evita as

descrições do senso-comum e ignora a reflexão nativa. Segundo a antropóloga, o autoconhecimento antropológico não é apenas função de características pessoais como o quanto se compartilha com as pessoas estudadas ou do grau de sensibilidade a nossa própria constituição acadêmica. Esse autoconhecimento também deve ser situado nas técnicas sociais de produção etnográfico-antropológica. A meu ver, esse é um caminho que pode ser feito por qualquer antropólogo independente do seu campo.

SOBRE SER AFETADO

Para refletir sobre a afetação no campo de pesquisa, utilizei como ponto de partida as experiências da antropóloga Jeanne Favret-Saada, que desenvolveu um trabalho de campo de três anos sobre bruxaria camponesa no bosque Mayenne, na França, que resultou na publicação do livro *“Les Mots, la Mort, les Sorts: La Sorcellerie dans le Bocage”*. A autora aciona em seu trabalho as experiências de campo sobre a feitiçaria no Bocage francês para refletir sobre a noção de afeto, no intuito de apreender uma dimensão central do trabalho de campo: a modalidade de ser afetado.

Durante o seu trabalho de campo, Favret-Saada não pode fazer nada além de aceitar e deixar ser afetada pela feitiçaria, adotando um dispositivo metodológico tal permitisse elaborar um saber posteriormente, que não foi a observação participante, nem empatia. Durante o exercício de revisão bibliográfica deparou-se com diversos trabalhos que regulamente negavam a existência da feitiçaria na Europa rural contemporânea. Segundo a autora, as pessoas do Bocage ergueram uma sólida barreira de mutismo, com justificações do gênero: “Feitiço, quem não pegou não pode falar disso” ou “a gente não pode falar disso com eles”. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 157). Eles falaram disso somente quando acharam que ela tinha sido pega pela feitiçaria, ou seja, quando reações que escapavam ao seu controle lhes mostraram que estava afetada pelos efeitos reais.

Nos encontros com os “enfeitiçados” e “desenfeitiçadores”, deixou-se afetar, sem procurar pesquisar, nem mesmo compreender e reter. Posteriormente, redigia um tipo de crônica em seu diário de campo, para que pudesse analisar mais tarde. De acordo com a antropóloga:

[...] quando um etnógrafo aceita ser afetado, isso não implica identificar-se com o ponto de vista nativo, nem aproveitar-se da experiência de

campo para exercitar seu narcisismo. Aceitar ser afetado supõe, todavia, que se assuma o risco de ver seu projeto de conhecimento se desfazer. Pois se o projeto de conhecimento for onipresente, não acontece nada. Mas se acontece alguma coisa e se o projeto de conhecimento não se perde em meio a uma aventura, então uma etnografia é possível. (FAVRET-SAADA, 2005, p. 160)

Para Marcio Goldman (2003), “ser afetado” não se trata da apreensão emocional ou cognitiva dos afetos dos outros, “mas de ser afetado por algo que os afeta e assim poder estabelecer com eles uma certa modalidade de relação”(2003, p. 465).

A presente pesquisa é marcada pela afetação, pois ser juremeiro significa deixar-se ser afetado pela eficácia simbólica de uma crença num mundo mágico-religioso e no pertencimento a uma comunidade. Por isso, os caminhos metodológicos que pretendemos assumir aproximam-se dos utilizados pelos autores citados, que privilegiaram um primeiro momento de afetação, e um outro posterior de análises dos saberes construídos no campo através do diário de campo, das fotografias, vídeos, áudios e entrevistas semiestruturadas (FLICK, 2004).



Figura 3: “Sendo Afetado”. Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Nesta dissertação objetivo refletir acerca das operações de construções sociais e imagéticas de conhecimento sobre a etnia cigana no culto aos espíritos/entidades

ciganos(as) da Jurema Sagrada/Catimbó, em um “terreiro” que se denomina como de Candomblé; levando em conta os marcadores de diferença “raça” e “religião”, e a relação simbólica e material entre os espíritos/entidades, que são cultuados neste espaço, e “médiuns juremeiros(as)” de duplo pertencimento religioso.

A dissertação tem como foco único e exclusivo o Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, da cidade de Caicó/RN, e os rituais de Jurema/Catimbó realizados especificamente neste espaço, não buscando de forma alguma construir uma análise generalizada, ou generalizante, sobre as construções sócias da imagem dos ciganos por todos os indivíduos que reivindicam a identidade religiosa de juremeiro(a).

No primeiro capítulo, “‘Os seus olhos tem feitiço, Cigana!’: a magia cigana no ocidente e os espíritos ciganos na Jurema Sagrada” analisamos a construção das representações mágicas e religiosas no imaginário ocidental sobre os ciganos, atentando para as suas particularidades históricas e imagéticas, e buscando compreender o processo que tornou possível o surgimento do culto aos ciganos pelos juremeiros. No segundo capítulo “‘Abre-te mesa, abre-te janela, abre a Jurema e os bons mestres dentro dela’: Dimensões espaciais e espirituais da Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã” discorremos sobre a Jurema Sagrada do terreiro, descrevendo-a espacialmente e apresentando as entidades cultuadas e os principais rituais, utilizando os registros orais das entrevistas, fotografias e transcrições de canções. Por último, no terceiro capítulo, “‘Que bando é esse? É um bando de cigano!’: Os ciganos do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã”, descrevemos o culto das entidades ciganas, analisando os símbolos utilizados em suas representações e performances - em suas festas e rituais - buscando compreender as imagens construídas através destes religiosos sobre as culturas ciganas a partir de suas experiências religiosas.

**CAPÍTULO 1: “OS SEUS OLHOS TEM FEITIÇO, CIGANA!”: A MAGIA
CIGANA NO OCIDENTE E OS ESPIRITOS CIGANOS NA JUREMA
SAGRADA**

*“Ciganinha, ciganinha da sandália de prata
(2x)/ os seus olhos tem feitio, ô cigana, seu
olhar me mata (2x)”¹⁶*

“Cigano”, palavra que ultrapassa todos os sentidos enunciados nos dicionários. Depois de pronunciada, bombardeia-nos e invade-nos com imagens, sons, gestos e cheiros. Desfilam no imaginário seres líricos e fantásticos, multicoloridos e detentores de um poder místico. São as Carmens e as Esmeraldas¹⁷, os ladrões de cavalo, o trapaceiro, os músicos ou uma velha que te lê a sina na palma da mão e que pode te lançar uma praga caso não a pague bem. Em geral, são vistos como perigosos e neles nunca se deve confiar.

A palavra “cigano” é um termo genérico inventado na Europa do século XV pelos europeus, que durante muito tempo foi – e segue sendo, em diversas partes do mundo - associada à insultos, servindo para designar uma gama de identidades e grupos étnicos de maneira homogeneizante, ignorando, *a priori*, o multiverso cultural, e as diferentes formas que os grupos e indivíduos ditos “ciganos” se reconhecem, se relacionam com o espaço e com o outro. De acordo com a antropóloga Patrícia Goldfarb (2013), o termo “cigano” é uma derivação da palavra espanhola “gitano”, e da inglesa “gypsy”. Muitos foram os etnônimos utilizados para referir-se aos ciganos no velho mundo - *Bohemios*, *Tattares* e *Egípcios* foram alguns deles. Estas denominações geralmente deram-se associando a estereótipos e perpassando a ideia de uma fantasiosa unidade ou homogeneidade cultural de um povo imaginário, preservado, imutável desde as suas origens, o que está longe de corresponder à realidade. Segundo Goldfarb (2013), “não há uma história específica dos ciganos, nem no Brasil nem no mundo, tampouco há traços culturais característicos que possam definir um grupo cigano” (2013, p. 59). De acordo com a antropóloga, “As

¹⁶ Ponto de louvação aos ciganos da Jurema registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN.

¹⁷ Personagens ciganas populares da ópera de Georges Bizet e da literatura de Victor Hugo, respectivamente. Na Jurema Sagrada existem espíritos que atendem por estes nomes e reproduzem as imagens construídas sobre as personagens.

designações, atribuídas por não ciganos, foram assumidas pelos ciganos, obrigados a se identificarem às autoridades locais” (GOLDFARB, 2013, p. 20).

Ainda hoje o termo é adotado, seja por falta de um outro melhor (MOONEN, 2012, p. 9), ou pelas suas (re)significações históricas. Assim como no uso das categorias “negro”, “indiano” ou “asiático”, tal como explica Brah (2006), podemos pensar a categoria “cigano” de forma semelhante, enquanto algo que é determinado “não tanto pela natureza de seu referente como por sua função semiótica dentro de diferentes discursos” (BRAH, 2006, p. 365). Esses significados implicam também diferentes estratégias e resultados políticos. “Mobilizam diferentes conjuntos de identidades culturais ou políticas, e colocam limites ao estabelecimento de fronteiras da ‘comunidade’” (BRAH, 2006, p. 365).

As identidades étnicas ciganas situam-se e constituem-se dentro de um “multiverso cultural” onde costumes, religiões e tradições distinguem-se em relação ao espaço, tempo e sociabilidade. Diante disso, os próprios ciganos costumam adotar categorias diferentes para diferenciar-se e identificar-se etnicamente entre eles. Teixeira cita pelo menos três grandes grupos com projeção no Brasil:

O grupo Rom, demograficamente majoritário, é o que está distribuído por um número maior de países. É dividido em vários subgrupos [...] Os Sinti, também chamados Manouch, falam a língua sintó e são numericamente expressivos na Alemanha, Itália e França. [...] Os Calon, cuja língua é o caló, são ciganos que se diferenciaram culturalmente após um prolongado contato com os povos ibéricos [...] onde ainda são numerosos, migraram para outros países europeus e da América. Foi de Portugal que vieram para o Brasil, onde são o grupo mais numeroso. (TEXEIRA, 2007, p. 19-20)

1.1 OS CIGANOS NO OCIDENTE

As pesquisas realizadas em diversas partes do mundo (MARTINEZ, 1989; RÓMAN, 1997; COSTA, 2006; etc) apontam para o aparecimento dos grupos ciganos no mundo ocidental por volta do século XV. De acordo com Costa (2016), “migrou em vagas distintas, em épocas diversas e por motivos ainda pouco explicados, desde a Índia até à Europa e terá alcançado o extremo ocidental europeu, com bastante probabilidade, por finais do século XV” (COSTA, 2005, p. 154). A presença destes no ambiente urbano foi registrada ao longo dos séculos nas páginas dos processos-crimes, nos decretos de lei e nas manchetes ou denúncias dos jornais. Por se tratar, ao menos no passado, de uma cultura essencialmente ágrafa, são raros os registros onde eles próprios narram as suas trajetórias

pelas cidades. O deslocamento dos grupos pela Europa até a América deu-se associado há uma série de leis anti-ciganas e acusações de feitiçaria que puniam com prisões, degredos, açoite, trabalho forçado, mutilações e com pena de morte aqueles que se identificassem ou fossem identificados como ciganos.¹⁸

De acordo com Moraes Filho (1981), no mesmo século os ciganos já estariam na França, domiciliados nas proximidades de *Saint-Dénis*, onde o povo corria para ouvir das ciganas a *buena-dicha*¹⁹, enquanto que pilhagem e o roubo estendiam-se pela cidade. Segundo Matinez (1989), nas cidades os “nômades” e “nômades sedentários”, termos utilizadas pela autora para se referir aos ciganos, ocupavam, na maioria dos casos, as regiões periféricas juntando-se com os demais seres invisíveis da sociedade. Ocupando terrenos abandonados, “espaços mortos”, recebiam intimações das forças representativas da ordem, perquisições, abertura de trincheiras, acesso bloqueado, tornando assim o terreno escolhido inacessível; acusações, queixas, petições, contribuíram para afastar os “indesejados”.

Em Portugal, o primeiro registro que temos conhecimento sobre a presença cigana no ambiente urbano nos é revelado através de um decreto de lei de 1535, aonde diz: “Serão igualmente açoitadas as ‘pessoas de qualquer outra nação que forem que andarem como ciganos’.”(COSTA, 1995, p. 14).

Quase meio milênio se passou desde que os primeiros ciganos de que se têm notícia chegaram ao Brasil, e de lá para cá, estes, desenvolveram inúmeras estratégias de sobrevivências, e conquistaram alguns direitos e reconhecimento através de muita luta. De acordo com Elisa Costa (2005), os primeiros ciganos que supostamente desembarcaram na América portuguesa foram os *Calon*, oriundos de Portugal, e estes não vieram voluntariamente, mas expulsos da então metrópole, através da política de degredo:

As leis e disposições diversas que aplicavam o degredo para África e para o Brasil visavam regular os comportamentos da generalidade das pessoas punidas com tal condenação. Ao que se acrescenta o facto de assim se libertar a Metrópole de gentes indesejáveis, irrecuperáveis, em suma, os desajustados que não cabiam dentro dos parâmetros tidos como normalizadores da vida em comunidade, numa sociedade bastante complexa. (COSTA, 2005, p. 156)

¹⁸ Ver Frans Moonen (2012).

¹⁹ Quiromancia, ou leitura das mãos.

O primeiro registro de ciganos na América Portuguesa data de 1574, quando o cigano João de Torres, sua mulher e filhos foram degredados para o Brasil. Nas terras tropicais repetiam-se as mesmas perseguições e o ódio aos ciganos, sendo acatadas várias recomendações de Portugal a respeito dos chamados vagabundos itinerantes. Um exemplo foi o decreto de 11 de abril de 1718 que alertava o Estado do Brasil a não permitir o ensinamento da língua, ou “gíria”, dos ciganos para as suas próximas gerações, a fim de extingui-la. (TEIXEIRA, 2007).

Em seu estudo sobre os Ciganos em Minas Gerais do século XIX, o historiador Rodrigo Corrêa Teixeira conta-nos que ao que tudo indica, no período oitocentista, numericamente, os principais grupos de ciganos “sedentários” estavam na Bahia e no Rio de Janeiro, ou seja, nos dois mais importantes portos marítimos da época. Segundo ele:

Os ciganos, possivelmente, ocupavam os espaços mais insalubres das cidades. Não que eles se opusessem ao conforto e à higiene, mas sim ao que vinha atrelado a isso: o cerceamento à liberdade de movimentação e o controle de suas ações. [...] Se tivessem de acampar na cidade, deveriam fazê-lo o mais longe possível, para evitarem a transmissão de doenças físicas e moléstias morais. (TEIXEIRA, 2007. p. 58)

Estes ciganos ocupavam as ruas das cidades, os arredores das fazendas e percorriam as matas em meio a andanças e perseguições. Viviam da barganha, comercializavam desde “tranquilizantes” (tecidos, bugigangas, cavalos, elixires, remédios) a escravos (TEIXEIRA, 2007). A mendicância e a quiromancia também eram um meio de sobrevivência, contudo, nenhuma de suas atividades nunca foi bem vista pela maioria da sociedade não-cigana.

1.2 OS CIGANOS EM CAICÓ

Nasci e cresci no município de Caicó e desde criança ouvia diversas histórias sobre os ciganos. Minha avó, por exemplo, me contava que existia uma rua no município onde no passado viviam dezenas de ciganos e que muitos deles, inclusive, eram seus amigos. De certo, lembro-me de vez ou outra aparecer uma cigana na nossa casa. Chamavam-na de Dondom. Ela era bem velhinha e trajando roupas compridas e coloridas, lia a mão das minhas tias e primas e revelava um futuro distinto para cada uma delas.

Não se sabe ao certo em que ano a longa estrada dos ciganos os trouxeram a região do Seridó potiguar brasileiro, onde está localizado Caicó. O primeiro documento escrito, de

que temos conhecimento, onde os ciganos são citados nesta região está hoje no Laboratório de Documentação Histórica – LABORDOC- da UFRN, no campus Caicó, e foi por mim analisado durante os projetos de iniciação científicas “Comunidades Ciganas: o Seridó como território em movimento (2013)” e “Imagens ciganas: construções gadjés e desconstruções romanis (2014-2015)”, ambos coordenados pelo Prof. Lourival Andrade Júnior, do Grupo de Pesquisa História, Cultura e Poder, desenvolvidas no Centro de Ensino Superior do Seridó – UFRN, e financiadas pela Pró-reitora de Pesquisa da mesma instituição.

Trata-se de um processo criminal do ano de 1880, movido pelas “vítimas” Antônio Firmino, Antônio Batista, Vicente Lacarva, Manoel Alexandre de Araújo e Delgado Antônio do Rego Toscano de Brito, contra os ciganos Feitosa, José Lopes, João Batista, Aquino, Tito, Valério e “Coringa”. No processo, o então promotor público da comarca do Seridó denuncia os ciganos do “grupo Feitosa” de terem roubado animais daqueles que são citados como “vítimas” qualificando os ciganos como “vagabundos e sem parada certa” e faz menção a um suposto costume que os ciganos teriam de roubar animais, embora não tenha adquirido provas suficientes para efetuar a prisão.

O segundo documento, também se trata de um processo criminal, dessa vez do ano de 1907, tem o cigano Valério Correia da Silva conhecido por Idalino Alves de Melo como réu. Idalino foi alvo de denúncia, onde supostamente estaria envolvido em uma briga entre famílias ciganas, que culminou na morte dos ciganos José, Vicente e Matheus. E contou como testemunha os ciganos José Pereira Lopes, conhecido por catingueira, Joaquim da Fonseca Taboca, conhecido por Crisante, Mariano José de Salles conhecido por Moraes, Thomas d’Aquino, Lêlê e Augusto Soares da Costa²⁰.

Por fim, o último documento por encontrado e analisado data de 1937 onde duas ciganas, Olga e Adelaide, são processadas por charlatanismo. Ambas teriam ido à casa de Manoel Fernandes de Araújo Nóbrega e se oferecido para jogar suas cartas, e através delas revelar o passado, presente e futuro do consulente. De acordo com o documento, “notaram o estado de abatimento do velho incutiram-lhe na mente de que tinha um espírito mal e que o levaria a morte”, após receberem o pagamento, ofereceram ajuda para Manoel, fazendo

²⁰ Desde esta época verifica-se a prática, entre os ciganos Calon, de se usar dois nomes próprios, um que funciona para o mundo externo, legal e civil e outro dentro da comunidade ou família.

um amuleto mágico que garantiria sua recuperação em três dias. Neste amuleto o fazendeiro teria depositado uma importância significativa de dinheiro - setecentos mil réis - , que teria sido trocado pelas ciganas por um papel sujo sem que o mesmo percebesse.

De acordo com Andrade Júnior (2012, p. 10) nestes processos criminais são percebidas as representações que se forjaram historicamente em relação aos ciganos na região do Seridó, na medida em que revelam a partir dos discursos das autoridades estereótipos e estigmas.

Embora a presença dos ciganos na região do Seridó potiguar seja atestada por esses documentos já no século XIX, assim como em boa parte do mundo suas histórias e vivências foram ignoradas e invisibilizadas pela historiografia tradicional, sabendo-se muito pouco sobre como viviam, seus costumes e tradições.

A fim de compreender como viviam os ciganos antigos nesta região, viajamos até as cidades de Jucurutu, São Vicente, e ao distrito Laginhas, da cidade de Caicó, onde buscamos encontrar lideranças ciganas²¹ que estivessem dispostas a colaborar com a nossa pesquisa através da História Oral.

Para compreender um pouco da imensa diversidade cultural dos, assim chamados, ciganos, revisitamos os clássicos da ciganologia brasileira, Mello Moraes Filho (1885/1886), José Baptista d'Oliveira China (1936) e João Dornas Filho (1948), e demais pesquisadores, como Manuel Augusto Abrantes da Costa (2006), que nos situou numa ampla discussão teórica acerca de categorias como “identidade”, “raça” e “cultura”, ajudando-nos a relacionar a aplicabilidade destes conceitos aos ciganos; Rodrigo Corrêa Teixeira (2007), que estudou a presença de ciganos em Minas Gerais, e suas formas de se relacionar com o espaço; a antropóloga Florencia Ferrari (2010), que discorre em sua tese de doutorado sobre os processos de fazer-se *calon*(cigano) e a constante afirmação da ciganidade contrastado ao esforço em diferenciar-se dos gadjés; e FransMoonen (2012) com o seu trabalho sobre o anticiganismo na Europa e no Brasil, que nos trouxe ricas informações a respeito da história e das culturas ciganas. Além dos estudos de Nicole Martinez (1989), Teresa San Román (1997), Geraldo Pieroni (2002), Ático Vilas-Boas da Mota (2004), José Bessa (2004), Fábio J. Dantas de Melo (2005), Manoel Costa (2006),

²¹ Nos espaços de socialidades calons é comum que um cigano, ou cigana, assuma o papel de “líder”, sendo o responsável pela sua família e “turma”. Ver Ferrari (2010).

Lourival Andrade Júnior (2008), Cristina Pereira (2009), Maria Patrícia Lopes Goldfarb (2013) e os demais, que constam em nossas referências.

Todos esses trabalhos nos situaram em um amplo debate acerca da categoria “Cigano” e de como esta foi explorada pela academia nas últimas décadas sob as mais diversas perspectivas. Além disso, através dessas leituras foi possível pensar metodologicamente a nossa proposta de estudo, que deve levar em conta as especificidades culturais do imenso grupo étnico que a qual está relacionada.

O primeiro cigano que entrevistamos foi Raimundo Soares, 74 anos, no dia 13 de abril de 2014. Conhecido por todos os habitantes de Laginhas como “Raimundo Cigano”. Raimundo estava morando há 18 anos “mais ou menos” no distrito de Caicó. Se dizia pertencente ao grupo cigano Calon e casado com uma cigana *calin*²², com quem teve três filhos. Moravam na sua casa: ele, a mulher, a filha e um neto. De acordo com ele, eram os únicos ciganos que viviam ali, além de suas irmãs. Ao chegarmos fomos orientados por uma moradora sobre como localizar a casa de Raimundo Cigano. Chegamos sem dificuldade no local, e lá fomos convidados para entrar e sentar no sofá. Raimundo concordou prontamente em conceder uma entrevista, e mostrou-se a vontade para conversar sobre diversos assuntos.

Ele nos contou que quando mais novo, viajava a cavalo com os seus pais e irmãos. Percorriam da região do agreste ao sertão do Seridó, onde “arranchavam” pelas proximidades de Laginhas, nas terras de um grande fazendeiro da região, pelo qual Raimundo demonstra muito apreço.

Meu pai sabia de muita reza forte, sabe? Mas nunca para fazer o mal a ninguém, sabe? Era enteadado com Isaias Lopes, ali, com Barra... Viviam eles dois ali no baixim. Ele fazia a feira lá em Jucurutu, e meu pai levava para o sítio do vêi dele. Ele num cavalo, e ele no outro. Fazia o pagamento lá! (...). Aí a gente ficou por aqui, aí meu pai pegou amizade com Barra desde novinho, e a gente ficou! E voltava, passava um mês ali arranchado... Voltava passava um mês ali de novo! (...) Nós somos um povo muito bem visto, pro povo bom sabe? Toda vida fomos! Tinha confiança! Tinha confiança! Pode acreditar! (entrevista feita em abril/2014).

Viviam da venda e troca, de animais e objetos, mas também da mendicância e da quiromancia: “(...) A gente vivia assim... Andando... Às vezes um cigano lia uma mão,

²² Termo do dialeto calon utilizado para se referir às mulheres do grupo.

trocava umas coisas. Sabe?”. Quando perguntamos a Raimundo qual era a principal diferença entre a sua infância e a infância dos seus filhos ele nos respondeu prontamente: *“Meus filho, a diferença é que os filhos estudam, né?”*. Confessou ser analfabeto, mas que não se envergonha disso, e que tem muito orgulho de ter uma filha, criada por ele, na universidade.

Raimundo nos relatou que a gíria²³ cigana vem dos “ciganos velhos” e ainda é viva dentro da sua família. Quando questionamos acerca da origem dos ciganos ele nos respondeu que diziam a ele que vieram do Egito, mas não dava muita confiança a essa história.

Ao termino de nossa entrevista, Raimundo passou-nos o contato de um amigo chamado Ubirajara, da cidade de Jucurutu/RN, e esse por sua vez nos passou o contato do cigano Marcos, na época residente de São Vicente/RN. Os três foram extremamente importantes para o desenvolvimento de minha iniciação científica e no entendimento das relações dos ciganos com o restante da sociedade pesquisada.

Hoje, não mais existem ciganos vivendo no perímetro urbano da cidade de Caicó, a extensa família que vivia na “rua dos ciganos” deixou aquele espaço há mais de 20 anos, devido a uma série de acontecimentos envolvendo mortes e assassinatos, no entanto os ciganos continuam a povoar o imaginário e as memórias dos caicoenses na lembrança daqueles que conviveram com os seus moradores: Cigana Selma, Irene, Dondon, Burrega, Anchieta, e tantos outros; ou exercendo sua magia com seus espíritos nos terreiros de Umbanda e Catimbó/Jurema Sagrada.

1.3 A MAGIA CIGANA

Ao longo da história, os povos que os cercaram desenvolveram percepções dicotômicas acerca destes: “imagens belas como sonhos, horríveis como pesadelos, que afastam sempre os ‘ciganos’ e ocupam o lugar do real” (MARTINEZ, 1989, p. 11. *grifo nossos*). Se por um lado foram/são vistos como sujos, fedorentos, ladrões e vagabundos²⁴, por outro, ocupam o espaço de um imaginário místico e folclorizado, onde os ciganos são seres metafísicos, detentores de conhecimentos mágicos e de dádivas divinas, capazes de

²³ Termo usado por ele para se referir ao idioma calon.

²⁴ Ver Cortesão e Pinto (1995), Goldfarb (2013), Moonen (2012) e Teixeira (2007).

acessar através do jogo de cartas, ou da palma da mão, facetas do passado, presente e futuro. Também poderiam curar, amaldiçoar, enfeitiçar e atuar sobre a vida de quem quer que seja, estando eles vivos ou mortos – operando milagres em seus túmulos (ANDRADE JÚNIOR, 2008), ou se fazendo presente enquanto espíritos, em centros Kardecistas, Tendas ciganas espiritualistas (MAIA, 2014), templos do Vale do Amanhecer, em terreiros de Umbanda e até mesmo nos de Jurema Sagrada/Catimbó. “As necessidades mudam assim em função do imaginário de uma época, de um lugar, e os papéis mudam com ele.” (MARTINEZ, 1989, p. 49)

De acordo com Teixeira, “no Brasil do século XIX, a descrição da aparência física dos ciganos repetiu-se continuamente em estereótipos que remetiam a alguns traços do ideal grego de beleza.” (TEIXEIRA, 2007, p. 105). A aparência física dos ciganos inspirou escritores e artistas durante séculos, e foi bastante exaltada. Sobretudo as mulheres jovens, que eram ditas como as mais atraentes, ao contrário das velhas que eram consideradas horríveis e decrépitas. “A boa forma física é ressaltada, sobretudo nos homens, sendo relacionada ao nomadismo.” (TEIXEIRA, 2007, p. 105). Apesar disso, de acordo com o autor, com frequência a imagem dos ciganos é associada à barbárie, imundície, desonestidade e imoralidade. Algo que se perpetua até os dias atuais no Brasil, como mostra o trabalho de Goldfarb (2013).

Segundo Martinez (1989), já nos séculos XV e XVI os ciganos são chamados de maliciosos, ladrões, bruxos e vagabundos. “Não são mais um povo, mas errantes perigosos, detentores de pretensos poderes que só assustam os ingênuos, e são, com a adivinhação, ou magia amorosa, aspectos de mendicância e roubo” (MARTINEZ, 1989, p.16.), ao mesmo tempo em que na América Portuguesa são vistos como incivilizáveis, “inúteis à sociedade, supersticiosos, corruptores dos costumes, vândalos, enfim, uma anomalia social e racial.”(TEIXEIRA, 2007, p. 12)

A ideia de que os ciganos fazem uso da magia, bruxaria ou feitiçaria não é nova, “Os ciganos foram, não se sabe a partir de quando, considerados como portadores de um olhar mágico e poderoso, capaz de lançar pragas e maldições” (TEIXEIRA, 2007, p. 108). Há inúmeros relatos que mencionam desde sua aparição no ocidente a crença na habilidade de ler a sorte do consulente através das cartas ou da palma da mão, o uso de sortilégios, amuletos, e a habilidade com rezas, curas, e uma infinidade de trabalhos místicos. O

imaginário sobre a magia dos ciganos seduz – ou afasta - os não-ciganos desde tempos imemoriais, e é refletida ainda hoje na contemporaneidade através de inúmeras publicações de livros esotéricos (arrisco dizer que este número ultrapassa os de publicações científicas), recheados de receitas e passo-a-passo de magias e/ou simpatias ciganas, ou nos diversos baralhos/tarôs e livros de oráculos ciganos vendidos igualmente em lojas esotéricas que prometem ensinar o não-cigano a prever o futuro como os antigos ciganos.

Este misticismo que envolve os ciganos está presente sobretudo nos mitos de origens que atribuem aos ciganos maldições. Talvez o mito mais famoso sobre a origem dos ciganos que se espalhou na Europa, foi a de que eles seriam descendentes de Caim, pois ao matar o seu irmão Abel, ele e todos os seus descendentes teriam sido amaldiçoados a serem errantes, assim como os ciganos nômades. Outro, explica o nomadismo (que é associado a muitos ciganos, embora não seja um fator determinante na legitimação de sua identidade e etnicidade), narra que os ciganos teriam sido responsáveis por roubar um dos pregos que seria usado na crucificação de Jesus Cristo (o que reforça o estigma de “ladrões”), e que por isso teriam sido condenados a vagar.

A prática cigana da quiromancia (leitura das mãos) e a cartomancia é documentada no Brasil, de acordo com Teixeira (2007, p.90), pelo menos desde os fins do século XVII e início do XVIII, muito embora na Europa já fosse documentada desde o século XV. Ainda segundo o autor, a “quiromancia era o termo erudito para aquilo conhecido popularmente por *buena-dicha*.”, que para os ciganos não se tratava de um ritual sagrado, mas sim uma atividade lúdica para as ciganas e uma forma de conseguir dinheiro. A leitura de mãos ainda é hoje entre os ciganos uma atividade realizada majoritariamente, senão essencialmente, pelas mulheres, e contribuem significativamente para a manutenção financeira das famílias ciganas. Segundo Martinez (1989), “A adivinhação foi, durante muito tempo, uma atividade de sobrevivência, permitindo às mães de família ganhar, de manhã, o dinheiro da refeição diária...” (MARTINEZ, 1989, p. 49). Para Maia (2014):

A prática de quiromancia - leitura de mão - que durante anos foi associada a “feitiçaria” ou “charlatanismo” e perseguida no Brasil pela “Igreja Católica” e “Estado Novo” foi o símbolo comum encontrado entre a identidade “cultura cigana” e “espírito cigano”, causando as primeiras associações entre as duas identidades, principalmente depois da década de 70 quando no Brasil grande grupos de famílias ciganas se tornaram sedentárias e muitas mulheres ciganas liam mãos em praças públicas e em salas de quiromancia. E as primeiras quiromantes não ciganas (médiums)

que já estavam começando a desenvolver essa prática. (MAIA, 2014, p. 41)

Raymond Buckland, escritor do famoso livro esotérico “Magia e feitiçaria dos ciganos”, publicado em várias línguas e em vários países, afirma ser descendente de ciganos *Rom*, e se identifica como um *poshtat* (*romani* mestiço). De acordo com ele, os ciganos têm sido identificados com as bruxas e feiticeiros, pelo menos desde o século XV. Para se sustentarem, se viram obrigados a fomentar a crença de que retinham certo tipo de conhecimento arcano e de que realmente eram adeptos das artes ocultas.

Buckland (2000), diz que em suas origens, as crenças religiosas dos ciganos eram, ditas, pagãs, e que com o passar dos séculos de convivência com os *gadjés*²⁵ na Europa, acabaram “assimilando” uma mistura de ensinamentos não-pagãos, de tendência judaica e cristã. Esta “assimilação”, como o próprio Buckland desenvolve depois, foi nada mais, nada menos, do que uma forma de resistência desenvolvida por estes, que buscavam amenizar os conflitos com estas populações. Ele cita Edward Evans-Pritchard, que assina o prefácio de *Gypsy Demons*, afirmando que:

Para se protegerem, os ciganos foram obrigados a vestir as máscaras de hindus, muçulmanos e cristãos, um artifício que não é nem um pouco incomum entre as minorias. Por isso essa artimanha de autoproteção não deve ser vista como uma submissão completa. (EVANS-PRITCHARD, apud. BUCKLAND, 2000, p. 22).

De acordo com Buckland, há algumas pistas de mitologia dos ciganos na Ásia Central, como, por exemplo, a de que houve no seu passado um intenso culto ao sol representado por Obertsshi, o deus solar, e em algumas regiões, a lua também era tida como uma divindade. “Sabe-se inclusive que os ciganos escandinavos a denominavam com Alako.” (BUCKLAND, 2000, p.22).

O autor apresenta duas versões da história de Santa Sara. Santa cultuada por diversos ciganos ao redor do mundo, e com estátuas presentes em alguns terreiros de Umbanda e Candomblé, ou em tendas espiritualistas ciganas. Em uma, ela é uma egípcia que foi empregada de Maria Salomé e Maria Jacobina, e depois do barco, onde elas estavam navegando, e ao passar por uma turbulenta tempestade é Sara que guia o caminho para a praia através das estrelas. Na outra versão, Sara é uma líder cigana de grande

²⁵ Palavra do dialeto romani que significa “não-cigano”.

prestígio que prevê a chegada das santas pelo mar e encarrega-se de auxiliá-las. Nessa última versão, é graças a Sara que as duas salvam-se de um eminente naufrágio. “Ainda existe uma estátua de Sara no local onde se supõe que as duas Marias aportaram, exatamente na cripta da igreja *Saintes Maries de la Mer*, que fica na ilha de Camargue, na foz do rio Reno.”(BUCKLAND, 2000, p. 24).

De acordo Buckland, o estilo de vida nômade fez com que os ciganos tivessem uma maior proximidade com as ervas e flores que iam encontrando pelos caminhos. Produziram remédios, à base de ervas, além de vendê-los para os habitantes dos vilarejos, dizendo que eram elixires mágicos. (BUCKLAND, 2000, p.31).

A palavra romani equivalente a “bruxa” é *shuvihani*, e essa figura aparece frequentemente na literatura como uma mulher velha responsável por transmitir seus saberes mágico. “Existem muitas superstições no seio da tradição cigana. Assim, augúrios, tabus e profecias, tudo isso faz parte da vida desses nômades.” (BUCKLAND, 2000, p.45):

Por vezes super-homens e por outras infra-humanos, eles são suprimidos da humanidade, situados em posição conforme as teorias da desigualdade das raças do século XIX, antes de suas trágicas consequências no século XX.²⁶ (MARTINEZ, 1989, p .21.)

1.4 OS ESPÍRITOS CIGANOS NA JUREMA

²⁶ Martinez faz aqui referência ao holocausto nazista que dizimou milhares de ciganos na Europa.



Figura 4: “Festa dos ciganos”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

“Jurema” é o nome popular utilizado para se referir a uma árvore leguminosa dos gêneros *Mimosa*, *Acácia* e *Pithecelobium*, que é bastante comum na região do semi-árido nordestino. Elemento central do Catimbó ou Jurema Sagrada, a leguminosa é utilizada desde muito antes da colonização portuguesa pelos povos nativos, que já faziam uso de suas cascas e raízes na produção de remédios, ou em forma de bebida em seus rituais religiosos. Neste último, com o intuito de atingir um estágio diferente de consciência e entrar em contato com os seus ancestrais. Tais feitos são explicados pela ciência através da comprovação de substâncias psicoativas presentes na árvore. De acordo com Lima Segundo (2015):

O seu princípio ativo foi encontrado em 1959, segundo Sangirard Jr., quando “Patcher, Zacharias e Ribeiro isolaram das cascas da *Mimosa* hostilis um alcaloide com as mesmas características da nigerina, cuja estrutura determinou como sendo um derivado indólico: a N, N-dimetiltriptamina(D.M.T.)” (idem, p. 204). Substância presente em outras bebidas rituais psicoativas, como a ayahuasca, para Strassman o “DMT é um ‘espírito molécula’ capaz de conectar ‘domínios espirituais’ acessíveis apenas em estados não-usuais de consciência” (apud. GRÜNEWALD, 2008, p. 12). E a espécie de onde os pesquisadores retiraram este material

foi a jurema preta (*Mimosa tenuiflora* (Willd) Poir.), muito valorizada e cultuada pelos Juremeiros, e é a partir dela que é retirada “a bebida mágica que transporta os indivíduos a mundos estranhos e lhes permite entrar em contato com as almas dos mortos e os espíritos protetores” (OLIVEIRA apud. SANGIRARDI JR, 1983, p.193)”.(LIMA SEGUNDO, 2015, p. 45)

Os estudos sobre catimbó-jurema no Brasil se inserem dentro de contextos de pesquisa sobre culturas e religiosidades afro-brasileiras e afro-ameríndias, campo que vem cada vez ganhando mais espaço na academia, seja na produção de trabalhos científicos, ou na execução de ações de extensão. Roger Bastide (1960) nos ajudou a conhecer um pouco do extenso campo destas religiosidades, a partir de sua descrição histórica da formação das religiões, das influências portuguesa, africanas e indígenas nestas construções, e suas modificações ao longo do tempo no cenário brasileiro, levando em consideração os aspectos sociais e culturais, como o contexto escravocrata, as lutas raciais e as ressignificações religiosas e culturais.

Para os juremeiros, a Jurema é muito mais que uma árvore, ou um psicoativo. A jurema representa uma “ciência”, que foi transmitida pelos mais velhos e que vive até os dias atuais. “[...] é na árvore da jurema, que se detêm poderes mágicos, onde reside todo o conhecimento acumulado pelos espíritos – caboclos, índios e mestres juremeiros – e que são aplicados em curas espirituais e físicas: a *ciência da Jurema*.” (LIMA SEGUNDO, 2015, p. 16). No plano espiritual é o nome dado a um extenso reinado, com cidades encantadas, e seus “moradores” são todos aqueles espíritos que vem durante os rituais os auxiliarem. De acordo com Luiz Assunção (2006):

[...] a jurema é considerada árvore sagrada e, em torno dela, dispõe-se o “reino dos encantados”, formado por cidades, que por sua vez são habitadas pelos “mestres”, cuja função, quando incorporados, é curar doenças, receitar remédios e exorcizar as “coisas feitas” e maus espíritos das pessoas.”. (ASSUNÇÃO, 2006, p.19)

Segundo Assunção (2006), os primeiros relatos historiográficos que se tem conhecimento sobre o culto a Jurema remetem ao século XVII, sendo composto por descrições de viajantes e missionários que percorreram o sertão nordestino. Verificou-se por parte desses sujeitos uma reunião onde os indígenas praticavam em segredo uma dança coletiva, o consumo de uma bebida preparada com a jurema, e o uso do fumo e do cachimbo com fins religiosos e terapêuticos. O mesmo autor aponta estes elementos como

práticas ainda comuns e centrais no que hoje é chamado de “catimbó” ou “jurema”.

Ao longo do tempo, a Jurema Sagrada, segundo Motta (2005), passou por um processo de “acumulação cultural”. Este processo foi explicado pelo autor como sendo dividido em três etapas: a primeira, teria sido a introdução da figura dos “Mestres”, uma linhagem de espíritos que ao serem cultuados introduziram aspectos da magia não-indígena e europeia nos rituais. Posteriormente, o espiritismo kardecista iria influenciar significativamente na transformação das práticas, através do contato com os seus dogmas, ensinamentos espirituais e categorias como “mediunidade”, “incorporação”, etc. (no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, alguns juremeiros irão se identificar socialmente como “espíritos”). Por último, segundo o autor, as trocas e interações com as religiões afro-brasileiras, como o Candomblé, e, sobretudo, a Umbanda. Por meio desta acumulação resultada do encontro com a Umbanda, aparecem novos conjuntos de espíritos, que vêm juntar-se às entidades cultuadas na Jurema.

Segundo Cleiton Machado Maia (2014, p. 14), os ciganos foram, durante o período que se entende como “Estado Novo”, perseguidos como “feiticeiros” e adeptos de “cultos mediúnicos” “assim como sambistas, prostitutas e artistas/músicos da noite – grande parte dos modelos incorporados pela umbanda como ‘espiritualidades/entidades’”.

Tanto na Umbanda, como no Catimbó/Jurema que estudo no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, os Ciganos compõem uma “falange”²⁷, ou uma “linhagem espiritual”, própria, muito embora possam ser incorporados na falange dos Exus/Pombagiras (considerados povos da rua) ao exemplo das famosas Pombagiras Ciganas.

Se em algumas vertentes do espiritismo Kardecista, sujeitos como prostitutas (pombagiras), bandidos (malandros), boiadeiros, cangaceiros, e ciganos, personagens (modelos/arquétipos) da vivência brasileira (MAIA, 2014, p. 41) não encontraram espaços para serem cultuados. De acordo com Maia (2014):

[...] na umbanda estes espíritos fazem parte de uma interação criativa do Brasil atual, sem limites étnicos, geográficos e sociais, gerando uma “intenção de mestiçagem que por meio da “bricolagem” possibilita a inclusão e acolhimento de atores sociais com “atenção as dinâmicas sociais e necessidades dos homens” como símbolos dominantes. (MAIA, 2014, p. 41)

²⁷ Falanges são parte das Linhas, formadas por grupos de características iguais chamados guias.
<https://cabocla-jurema.webnode.com.br/sobre-a-umbanda/linhas/>

Não se sabe ao certo quando os ciganos passaram a ser cultuados no Catimbó, apesar de que comumente afirma-se que deva-se à bricolagem e interação com a Umbanda no século XX, Motta (2005) afirma que antes mesmo do “processo de acumulação” da umbanda, a jurema nordestina já cultuava os índios, caboclos, mestres e *ciganos*. O fato é que é necessário um estudo de cunho historiográfico mais aprofundado, e específico para obter conclusões mais concretas, o que não é o objetivo desta dissertação.

Os espíritos ciganos nas religiões afro-brasileira correspondem ao imaginário social místico, e em certa medida enquadram-se em alguns estereótipos culturais. Os ciganos são conhecidos por realizarem trabalhos espirituais relacionados aos caminhos financeiros, respaldado na ideia de que o “povo cigano” seria próspero, os feitiços, quando não ligados à prosperidade, são para atrair amor ou curar alguma doença.

As entidades ciganas são conhecidas também pelas suas adivinhações e habilidades com os oráculos. Além de jogar seus baralhos, tanto incorporadas em médiuns, quanto através de uma ligação psíquica e espiritual, a leitura de mãos é uma atividade igualmente frequente nas religiões afro-brasileiras onde os ciganos são cultuados. No Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, quando incorporados em algum juremeiro ou juremeira, as mulheres ciganas vestem-se com longas saias rodadas coloridas, usam adornos dourados, moedas, lenços na cabeça, enquanto que os homens são mais discretos, fazendo uso apenas de um chapéu de couro ou palha. Os cantos de invocação (pontos cantados, ou *toadas*), contam histórias e criam imagens e todo um imaginário²⁸.

Nos capítulos que se seguem, é esta relação entre os vivos e os mortos - entre ciganos e juremeiros - e as construções simbólicas que esse encontro entre os diferentes proporcionam, que pretendemos descrever e analisar.

²⁸ De acordo com G. Durhan (2002), a realidade da morte e do devir incentivou o homem a desenvolver imaginação, como forma de superar a finitude, transformando e criando significados novos para morte e vida. Esse conjunto de elementos simbólicos formaria o imaginário. Já Maffesoli (2001), o define como uma força catalizadora, atrativa, que se apresenta como elemento grupal como fonte de lembranças, sentimentos, valores e símbolos comuns.

CAPÍTULO 2: “ABRE-TE MESA, ABRE-TE JANELA, ABRE A JUREMA E OS BONS MESTRES DENTRO DELA”²⁹: DIMENSÕES ESPACIAIS E ESPIRITUAIS DA JUREMA DO YLÊ AXÉ NAGÔ ÔXÁGUIÃ

No dia três de outubro de 2016, por volta das 19h cheguei ao Ylê Axé Ôxáguiã, e junto comigo estavam Marianna, Donizet e Thuane. Os dois primeiros haviam sido convidados por mim a conhecer o espaço, como uma tentativa de solucionar os problemas de ordem espiritual que alegaram estar passando - Donizet acreditava que algum espírito estava o importunando. Já Thuane, que é juremeira do terreiro, aproveitou a carona que ofereci para poupar dinheiro. Havia combinado previamente, por *whatsapp*, com os juremeiros uma reunião após o ritual que seria realizado nesta noite, para falar sobre a pesquisa do mestrado e sobre o termo de consentimento livre e esclarecido que todos deveriam assinar.

Após estacionar o carro fomos recebidos pelo pai-de-santo, que nos chamou para entrar. Pai Bal estava vestido todo de branco por causa de uma promessa feita ao seu orixá, Oxalá Ôxáguiã, onde se comprometeu a morrer usando a cor de força do seu guia nagô. Logo após a entrada, percebi que o terreiro havia passado por reformas e algumas coisas haviam mudado de lugar. Thuane explicou-me que “os exus de fora”- *Exu Batealla* (Candomblé), *João da Ronda* (Jurema) e *Exu Tranca-Rua* (Jurema) -, estavam em uma espécie de casinha recém-construída com tijolos logo ao lado de uma das entradas. Os “exus de fora”, são chamados assim por não estarem dentro do quarto destinado ao culto da Jurema, e de acordo com o pai-de-santo, seriam entidades guardiãs que “descarregariam” toda a energia negativa que poderia estar acompanhando aquele que entra no terreiro. Saudei os exus, como de costume, pedindo licença para entrar no local e proteção para quando saísse. Posteriormente, dirigi-me ao pai-de-santo para lhe pedir a sua benção, e logo depois fui aos meus padrinhos Faninha e Léo.

No mais, tudo parecia igual no salão. O local permanecia a céu aberto com uma árvore de Jurema plantada no centro, junto ao cruzeiro encantado e a pedra do sacrifício. Pedi para que Thuane mostrasse “a Jurema” para os meninos, e os acompanhei.

²⁹ Ponto de louvação à Jurema registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN.

É preciso lembrar que a palavra “Jurema” pode ter diversos significados para os Juremeiros, - pode ser a religião, a árvore, uma cidade (espiritual) encantada, uma bebida, um ritual, ou o espaço onde residem os assentamentos -. Naquele momento me referia à esse último, e Thuane compreendeu sem que eu precisasse especificar.

Fomos levados primeiro ao “quarto” dos Exus e Pombagiras, passando primeiramente pelo local onde ficavam os Mestres, Mestras, Caboclos, Boiadeiros, Cangaceiros, Ciganos e Pretos Velhos, e pelo espaço onde o pai-de-santo realiza suas consultas com baralho cigano e búzios. O anexo foi construído recentemente e de acordo com Bal, ainda não estava do jeito que ele queria. Lá, eu e Thuane saudamos os nossos Exus e Pombagiras (da mesma forma que saudamos os Exus de fora). Thuane mostrou aos meninos os assentamentos do Exu e da Pombagira do pai-de-santo, apresentando-os como os “Exu e Pombagira da casa”. Expliquei para eles que o significado dos tridentes nos assentamentos era a representação de um instrumento de defesa, usado por esses espíritos. Percebi que o assentamento da minha Pombagira possuía algumas folhas dentro, e eu pedi licença a esta entidade para limpar.

Passamos rapidamente pelos outros ambientes, saudando os demais guias espirituais, e os apresentados ligeiramente para os convidados, pois estávamos atrasados. Nessa noite, haveria no terreiro uma oferenda destinada aos Exus, Pombagiras, Ciganos e Boiadeiros (que é realizada mensalmente na primeira segunda-feira de cada mês). Os meus amigos ficaram sentados no salão enquanto eu e os demais juremeiros, que chegaram posteriormente, tratamos de organizar tudo. Varremos as salas dos assentamentos, lavamos algumas taças, limpamos e trocamos algumas vidências (copos com água que são colocados em frente de alguns assentamentos), e preparamos as oferendas (farofa de dendê para os exus, e um *prato especial*³⁰ para as pombagiras). Tudo pronto, perguntei ao pai-de-santo se poderia ascender minhas velas, e assim o fiz, entregando-as as minhas entidades. À minha pombagira ofertei cervejas, cigarros, e um perfume que havia trago de presente para a mesma.

Perguntei ao pai-de-santo se eu poderia trocar a vidência da minha cigana, e consentiu. Percebi que a água estava turva e com um cheiro ruim. Sinal de que não estava sendo cuidada. Troquei a água, jogando a antiga na árvore do meio do salão e colocando

³⁰ Oferenda preparada com farofa de dendê, bifes, cebola roxa e tomate.

uma nova da torneira. Pedi permissão para adicionar três pedras de ágatas que havia trazido de João Pessoa, e depois adicionei um pouco de perfume. Quando uma vidência seca rapidamente significa que o Juremeiro está em necessidade, por isso deve ficar atento.

O pai-de-santo pediu para que Emanuel e Biu (outros juremeiros) preparassem o salão principal para um ritual de mesa de jurema, que seria realizado após a entrega das oferendas. A preparação consistia em levar aos pés da jurema (árvore), os cachimbos, fumos, maracás, a jurema (bebida), um defumador e uma mironga (espécie de perfume que ocasiona a limpeza espiritual e abertura das correntes espirituais). Todos foram chamados para a sala dos assentamentos, e lá os trabalhos foram abertos pelo pai-de-santo, com alguns “pontos cantados”, invocando todas as linhagens espirituais da casa.



Figura 5: “Organizando a Jurema”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

2.1 O TERREIRO E SEUS ESPAÇOS

Utilizei este breve relato do diário de campo para ilustrar a minha chegada em um dia comum de ritual, e um pouco os espaços do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã e as suas dinâmicas religiosas. Segundo o historiador André Sousa (2016), o termo “terreiro” advém dos séculos XVII e XVIII, “quando gradativamente a celebração aos orixás deixou de ser feita no interior das senzalas e passou a ocorrer nos terrenos descampados à frente do cativeiro” (p. 54). Posteriormente, segundo ele, a palavra passou genericamente a dar significado a todos os espaços que mantêm cultos afro-brasileiros. Compreendemos e utilizamos a palavra “terreiro” como um espaço cerimonial, onde residem e se encontram os vivos e os mortos. Faz-se necessário a realização de um ritual específico para que os Juremeiros recebam permissão de adentrá-lo, que se inicia na porta, junto aos “exus de fora” e termina no momento em que beija e tem suas mãos beijadas pelo sacerdote responsável pela casa e pelos seus padrinhos.

O terreiro é também um espaço de interação dos juremeiros, e a ele é dado um sentido familiar: o lugar de encontro de uma família espiritual composta por *pais, mães, padrinhos, madrinhas, e filhos* “de santo”. De acordo com Assunção (2014), “a noção de família e de um sistema de parentesco perpassa a organização dos terreiros e a sua própria dinâmica de existência.” (ASSUNÇÃO, 2014, p. 160). A ideia de família na jurema está, segundo o autor, relacionada à ideia de família de santo que organiza as casas de candomblé “cuja expressão enfatiza os aspectos classificatórios do parentesco-de-santo, os papéis sociais do pai ou da mãe dos terreiros; seu relacionamento com seus filhos e filhas e a relação desses filhos entre si” (ASSUNÇÃO, 2014, p. 159-160). Deste modo:

Assumir o pertencimento a uma família significa estar vinculado a uma linha e a um grupo religioso. No caso em análise, o da Jurema. Assumir-se como juremeiro, no contexto atual, é uma forma de se situar positivamente no campo religioso afro-brasileiro; é uma forma de demarcar território. (ASSUNÇÃO, 2014, p. 161)

Neste terreiro, em específico, os rituais de jurema acontecem separados dos de candomblé, sendo definidos espaços exclusivos para o culto da Jurema: a casa dos exus, o salão ao redor da Jurema (árvore), a Jurema (quarto dos assentamentos) e o consultório do pai-de-santo. Entretanto tais espaços podem ser modificados de acordo com a necessidade. Abaixo trago um desenho representando a transformação no uso dos espaços durante os anos de 2016 e 2018:

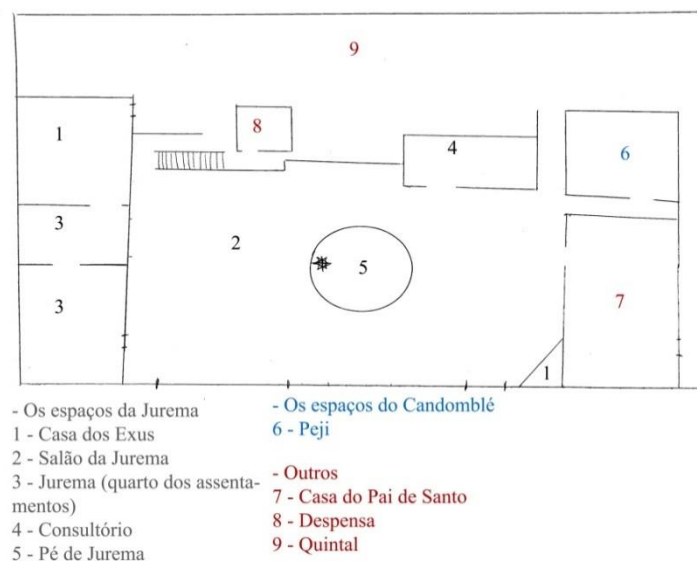


Figura 6: Esboço do Terreiro em 2016. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

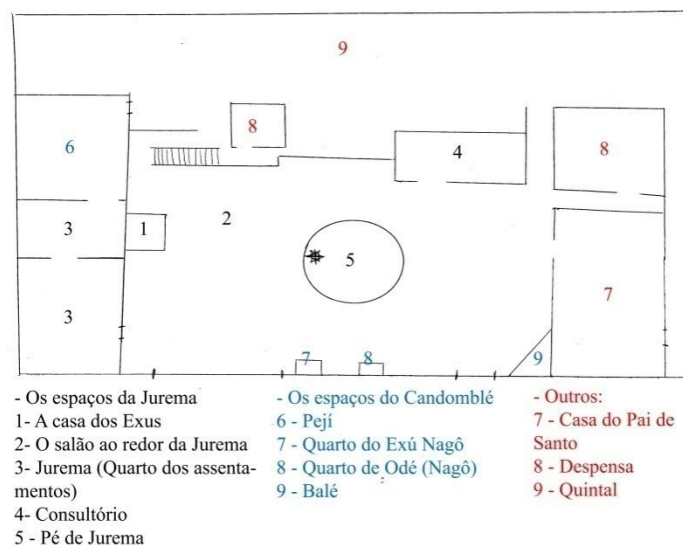


Figura 7: Esboço do Terreiro em 2017. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Quando cheguei pela primeira vez no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, Pai Bal me apresentou inicialmente ao que eles chamam de “casa dos exus de fora”. O local ficava onde hoje é a despensa e está representado nos dois desenhos pelo numeral “8”. Afirmou que sempre que eu entrasse no terreiro deveria saudar os exus guardiões e pedir licença

para entrar. “Exu” é uma categoria espiritual, presente na Jurema e também em outras religiões, como no Candomblé e Umbanda. Na Jurema e na Umbanda, os exus são considerados espíritos e incorporam nos religiosos, ao contrário dos do Candomblé³¹. São recorrentemente chamados de “povo da rua”, a eles é designada uma diversidade de tarefas. Os exus possuem uma versão feminina e a elas é dado o nome de “Pombagira”. De acordo com Queiroz (2008), estes espíritos “se apresentam como personagens que expressam determinados arquétipos, associados à ideia de indivíduos desviantes da moral estabelecida.”. (QUEIROZ, 2008, p. 14). São frequentemente associados à delinquência, vadiagem e prostituição. Neste terreiro, pombagiras são tratadas como uma linhagem espiritual própria, embora sejam consideradas também exus, e em alguns casos também ciganas.

A casa dos “exus de fora” funciona neste terreiro como uma espécie de guarita espiritual onde os vigias (exus), impedem a entrada de malefícios e energias perturbadoras para o ambiente. Dentro dele residem os assentamentos dos exus escolhidos como guardiões em uma espécie de altar improvisado, diversos objetos e materiais utilizados por estes espíritos quando incorporados, ou pelo juremeiro em ritual. Apenas os homens podem entrar dentro dela, tocar nos assentamentos, realizar as oferendas, firmar velas ou conduzir um ritual de matança. Esta foi uma determinação do Exu que atende pelo nome “Tranca-Rua”, nos primeiros anos do terreiro. De 2014 para cá esta casa mudou de lugar três vezes, o que denota a possibilidade da transitoriedade desses espaços.

O salão ao redor da Jurema (árvore), marcado em ambos os desenhos pelo numeral “2”, é onde acontecem os maiores rituais e festas do terreiro, o local é a céu aberto, conecta todos os espaços religiosos e privados, é rodeado de espaços para sentar e no centro está plantada uma jurema preta, junto ao cruzeiro encantado³² e a pedra do sacrifício³³, indicados no desenho pelo numeral “5”. Talvez seja o local mais público do terreiro, onde visitantes e curiosos podem sentar, observar e circular livremente. Quando usado para festas, o espaço é decorado e aos pés da jurema são depositados bebidas, velas, imagens de

³¹ Na nação nagô cultuada na casa, os Exus aparecem como Orixás e não incorporam.

³² Segundo Pai Bal a cruz esculpida no centro do salão recebe o nome de cruzeiro encantado pois é um dos portais para as sete cidades da Jurema. Simboliza o mundo espiritual.

³³ Pedra escolhida como assento pela entidade espiritual Mestre Zé Mulambo, espírito que dirige espiritualmente o terreiro. Nela são colocados os assentamentos que receberão sangue durante os rituais de matança.

gesso, e outros vários elementos. Discorrerei mais a frente sobre essas festas e rituais.



Figura 8: “Pai Bal preparando o salão para a festa dos ciganos”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.



Figura 9: “Oferendas para os ciganos no cruzeiro encantado”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

A Jurema plantada no centro do terreiro cumpre igualmente ao cruzeiro encantado um papel de conexão entre os mundos. Nela “mora” desde 2017 o assentamento do principal guardião espiritual, chamado de João da Ronda, que antes disso tinha seu assentamento guardado na casa dos exus de fora. Acredita-se que ela age como um portal para as cidades da Jurema por meio do qual os encantados podem circular, ela guarda conhecimentos e “ciência”, e além de cumprir papel religioso e simbólico abstratos, atende necessidades materiais como o uso de suas folhas e cascas na preparação de banhos, bebidas e remédios.

O quarto dos assentamentos, representados no desenho pelo número “3”, e que também pode ser chamado, como já vimos, de somente “Jurema” é sem dúvida um dos locais de maior importância para a realização dos rituais de Jurema, no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. O espaço é como uma sala repleta de prateleiras, onde cada prateleira é destinada a um juremeiro iniciado na casa, lá são guardados os assentamentos dos seus guias espirituais. O assentamento de jurema é definido por Queiroz (2008) como:

[...] uma estrutura sólida, onde o pai-de-santo fixa um espírito ou divindade, que fica ligada ao médium, e por sua vez ao Centro. [...] Nestas estruturas, são depositados conhecimentos secretos referentes a uma entidade (os seus fundamentos). Como se trata de uma armação material, todos esses fundamentos são assimilados corporalmente através de objetos (alguidar, copos, pratos, troco de jurema, garfos, boneco, cachimbo, facas, imagem em gesso) e de ingredientes diversos (areia, pena de aves, água, sangue de um animal, ervas, entre outras coisas). (QUEIROZ, 2008, p. 91).

Os assentamentos irão diferenciar-se em suas armações e componentes, a depender da linhagem espiritual do espírito a ser “assentado” e de suas especificidades. Aquilo que vai ser comum a todos os assentamentos de Jurema será a presença do “Otar”, pedra onde o espírito é firmado em ritual, localizado sempre em seu interior. O assentamento é descrito pelos juremeiros como o corpo físico do espírito, é através dele que os espíritos agem sobre as vidas dos seus discípulos e sobre ele são derramadas as oferendas, as orações e os desejos mais profundos. Ele é criado pelo pai-de-santo no momento em que o neófito se inicia na religião e constrói um elo com seus guias espirituais. Se um assentamento se encontra sujo, descuidado, ou o espírito não seja alimentado com suas oferendas, a vida do discípulo desanda e os seus planos são corrompidos. É preciso uma agência sobre eles baseada no cuidado, e o quarto dos assentamentos cumpre esse papel de proteção, sendo trancado por uma fechadura e com acesso controlado.

Além de servir de abrigo para o corpo físico dos espíritos, o quarto dos assentamentos ainda guarda a “mina”, descrita por Souza (2016) como o “coração do terreiro”. Trata-se de um ponto demarcado no chão onde foi aberto um buraco e depositado em ritual específico elementos e materiais, que são mantidos em segredo e que dão força para a casa abrigar os espíritos. Apenas os membros fundadores sabem o que e como foi feito na abertura do terreiro. No mesmo quarto também são guardados todos os materiais utilizados em rituais, assim como tudo aquilo que é de propriedade dos espíritos (roupas, bebidas, acessórios, fumos, etc).

É no quarto dos assentamentos que ocorre um dos rituais mais importantes da Jurema, chamado de *acimentação* ou “abertura das curas”, que consiste na abertura de pequenos cortes em locais específicos do corpo durante o ritual de iniciação do juremeiro, onde é depositado um pó mágico feito, entre outras coisas, de jurema, a fim de ligar

espiritualmente o juremeiro aos encantados. Lá também é o local onde os juremeiros se recolhem após o seu ritual de iniciação, dormindo e vivendo por três dias sem contato com o mundo exterior, em um momento descrito como viagem espiritual marcada pela ingestão do licor da jurema e de banhos purificadores e energizantes. Este período pode ser, conforme Turner (1974), pensado como fase de “liminaridade”, onde ocorre um rito de iniciação, que implica este período de separação do mundo externo e reclusão do iniciado para sua posterior mudança de status na religião.

O “consultório” do pai-de-santo, representado no nosso desenho pelo número “4” é o local onde Pai Bal atende os seus clientes, oferecendo serviços de oráculo, revelando o futuro dos consulentes através do *jogo de búzios* e do *baralho cigano*, e oferecendo os seus serviços de *trabalhos espirituais*, junto às entidades da Jurema. O consultório consiste em uma pequena sala com uma mesa, duas cadeiras e algumas prateleiras com imagens de santos católicos e de entidades da jurema e candomblé. O local é pouco acessado pelos filhos-de-santo, sendo um espaço de conversação privada entre o dirigente e seus clientes.

O jogo de búzios, de acordo com Pai Bal é um elemento que pode estar presente tanto na Jurema quanto no Candomblé, havendo búzios específicos para ser jogado em cada uma das tradições. É por meio dele que o pai-de-santo é capaz de obter respostas diretas dos espíritos encantados e dos Orixás, respostas sobre o futuro, descobre os trabalhos feitos, e por onde se revelam os guias espirituais dos neófitos. Já o “baralho cigano”, é uma versão do tarô de Lenormand, composto por 36 cartas supostamente popularizado pelos ciganos no século XIX. Segundo Dantas (2004):

Marie Anne Adelaide Lenormand (1779-1843), criou o baralho cigano, o qual foi inicialmente chamado de Petit Lenormand. Madame Lenormand chegou a Paris em 1793, e foi cartomante de Napoleão. Além de cartomante, era também astróloga, numeróloga, quiromante, e tinha profundos conhecimentos sobre cristais e plantas. (DANTAS, 2004, p. 12-13)

Ainda de acordo com Dantas (2004), o baralho cigano desapareceu temporariamente após a morte de Lenormand em 1843, e acredita-se que os grupos ciganos, por volta de 1893, recuperaram os manuscritos e com eles dois baralhos, sendo um deles aquele que foi popularizado. Tais informações carecem de fundamentação historiográfica, porém consolidaram um mito de que os ciganos detêm os segredos mágicos da adivinhação.

Nas consultas realizadas com o baralho cigano os juremeiros acreditam que são os seus guias espirituais ciganos que falam através das cartas. A eles é devotada uma prece antes de abrir o baralho, e se pede para que nada além da verdade seja revelado. O juremeiro se conecta espiritualmente com as entidades, e em alguns casos há a incorporação. Nestes casos, acredita-se que o próprio cigano está lendo as cartas. Pai Bal conta que aprendeu a jogar baralho com a cigana Ciê, espírito que incorporava em sua avó e que lhe ensinou a revelar o presente, passado e futuro através das cartas quando ele ainda era adolescente.

Segundo Chaves (2012, p. 114), os chamados *trabalhos* – ritos mágico-religiosos para várias finalidades – desenvolvidos em terreiros de Umbanda, e também nos (que podem também ser) de catimbó-jurema, faz-se presente com um dos maiores atrativos da religião para os mais variados tipos de pessoa. Em sua pesquisa em Limoeiro do Norte/CE, constatou uma intensa busca por esses trabalhos relacionados à solução de problemas financeiros, de saúde e amorosos, algo que também constatei em minha pesquisa de mestrado.

Pai Bal informou-me que é procurado por um público majoritariamente feminino, sendo essas mulheres pertencentes às diversas camadas sociais. As consultas geralmente são movidas pelo interesse no futuro e na busca de artifícios espirituais para resolver problemas materiais e emocionais. Presenciei durante meu trabalho de campo, por algumas vezes, a realização destas consultas, e os trabalhos que os sucederam, que estão em sua maioria relacionada ao amor, financeiro, saúde e espiritual, em sua ordem de importância. As consultas, assim como os trabalhos espirituais que as sucedem são pagas, e o valor é definido ou pelo pai-de-santo (que cobra em dinheiro) e/ou pelos espíritos (que cobram em oferendas).

Porém, nem só no terreiro são realizados os cultos aos espíritos ou os trabalhos espirituais pelos juremeiros. Santos (1977) divide os espaços de experiência com o sagrado nas religiões afro-brasileira em “espaços urbanos” e “espaços do mato”. O primeiro refere-se ao terreiro propriamente dito, e o segundo está relacionado às matas, rios, praias, e etc. Há rituais que necessitam de ser feitos ainda em ambientes tais como encruzilhadas, cemitérios, porteiras, e entre outros. Para Souza (2016), há ainda um outro espaço importante para o culto afro-brasileiro: o corpo, onde os espíritos se manifestam e o meio

pelo qual os juremeiros performam sua religiosidade.

Todos os espaços aqui descritos são dotados de significações culturais que orientam a própria organização do terreiro; onde indivíduos ou grupos selecionam árvores, plantas, imagens e cores, para se associarem e criar seus significados, cultos e formas ritualísticas, muitas vezes transmitidos de uma geração a outra, o que nos mostra o papel da oralidade e da memória nestas formas de religiosidades.

2.2 A JUREMA SAGRADA NO YLÊ

Pai Bal reconhece que a Jurema é um ritual de origem indígena e, na sua opinião, se assemelha em alguns pontos à pajelança³⁴, o que demonstra o seu conhecimento sobre outras religiões de matrizes ameríndias. De acordo com Bal, os rituais de jurema que são feitos em sua casa tem sua origem no estado do Maranhão, nasceu em uma tribo chamada “Xucuru” e miscigenou-se com o catimbó pernambucano de Recife, onde a sua avó-de-santo, Lúcia Flor de Ogun-té foi iniciada. Esta tradição seria diferente, segundo ele, da *Jurema do Acais*, que, de acordo com Sandro Salles (2010), teria sido criada a partir do legado da importante catimbozeira Maria do Acais, na cidade de Alhandra/PB e que é citado em diversos trabalhos acadêmicos sobre catimbó-jurema³⁵.

Os rituais realizados no terreiro foram ensinados ao dirigente pela sua mãe-de-santo Mãe Cremilda de Caldeirão-Sem-Fundo e pela sua avó-de-santo, que também foram respectivamente sua mãe e avó adotivas. Pai Bal passou a frequentar os rituais ainda criança e em sua adolescência já incorporava e *trabalhava* com o seu principal guia espiritual, o mestre juremeiro Zé Mulambo. Permaneceu ligado a casa de sua mãe até o ano de 2010, quando abriu seu próprio terreiro seguindo as ordens do seu mestre.

Pai Bal ensinou-me que a jurema cultua espíritos que se fundiram à natureza e não tem mais a permissão para reencarnar. Esses espíritos são sujeitos que nasceram, viveram e morreram, como qualquer ser humano, que tiveram seus vícios, suas alegrias, raivas e doenças, e que usam o corpo dos juremeiros para orientá-los e se dignificarem após a

³⁴ De acordo com Maués e Villacorta (2004) a pajelança é uma forma de xamanismo, onde o pajé incorpora, tendo o corpo tomado em um transe ritual, incorporando entidades conhecidas por encantados ou curuanas. Assim o pajé realiza seus trabalhos ou sessões de xamanismo, em um modo de cura de doentes. A pajelança rural ou cabocla é uma prática das populações rurais tendo o xamã como curador ou, em algumas regiões chamam-no de surjão (cirurgião) da terra. A pajelança é um meio da “medicina invisível” em contrapartida da “medicina ocidental”.

³⁵ Alguns trabalhos são citados em nossas referências.

morte. Os espíritos, segundo Pai Bal, vivem entre dois mundos: o mundo terreno e o espiritual (o qual leva o nome de *Aruanda*), este último está repleto de reinos e cidades (Jurema, Vajucá, Maracá, Tigre, Josafá, Urubá, Fundo do Mar, etc.), onde habitam e se organizam os encantados.

OS ENCANTADOS: ESPÍRITOS E FALANGES ESPIRITUAIS

De acordo com Pai Bal a Jurema incorpora em seus rituais todos os tipos de espíritos, pois a função dela é a evolução destes. A sua Jurema trabalha com os dois polos energéticos, o “negativo” e o “positivo” podendo direcionar seus trabalhos tanto para o bem, quanto para o mal. Há uma hierarquia entre os espíritos onde os mais novos são orientados pelos mais velhos. Os espíritos são organizados, parecidos como na Umbanda, a partir de “linhagens”, ou “falanges”: formas de organização em que os espíritos são agrupados a partir de arquétipos, etnia e/ou ordenação espiritual. No Ylê, são divididos nas falanges dos Exu/Pombagira, Mestres/Mestras, Caboclos/Caboclas, Boiadeiros, Cangaceiros/Cangaceiras, Pretos-velhos/Pretas Velhas e Ciganos/Ciganas. Cada terreiro define quais as falanges que vai cultivar e cada falange traz consigo modos de operar simbolicamente e ritualisticamente. Estes espíritos têm em comum a marginalização, e os estigmas e preconceitos carregados em vida, seja por sua classe social, etnia ou posição social, diferem-se, entre outros, pelos *assentamentos*, especialidades de *trabalhos*, roupas, oferendas e *pontos cantados*.

A relação com os espíritos dá-se por meio da *mediunidade*³⁶ e dos rituais. A mediunidade pode ser manifestada de diversas formas em cada juremeiro. Segundo Pai Bal, há aqueles que incorporam, os que escutam, os que veem e os que sentem. A incorporação consiste em ter o corpo e a mente tomados pelos espíritos, podendo manter ou não algum nível de consciência. Neste estágio, o juremeiro dá lugar ao seu encantado que desenvolve seus *trabalhos* e constrói a partir da performance sobre seu corpo outras formas de falar, agir, dançar e pensar. É possível que um juremeiro desenvolva mais de um tipo de mediunidade, ou que não desenvolva nenhuma delas.

³⁶ O termo “mediunidade” é importado do espiritismo kardecista, e refere-se ao dom de interação com um plano espiritual, que é desenvolvido por seres humanos que tem alguma missão a cumprir junto aos espíritos.

Independente do tipo e grau de mediunidade cada juremeiro iniciado no Ylê possui os seus guias espirituais. Os guias, como já citado, são revelados para o juremeiro através do jogo de búzios. O exu (masculino) é um espírito presente na “corrente espiritual” de todos, pois cumpre o papel de guardião e quebrador de malefícios. No jogo de búzios é um exu que geralmente aparece primeiro e se identifica por um nome, título ou patente (ex.: João Caveira, Tiriri, Tranca-Rua, Sete Encruzilhadas). Após o exu, revela-se o que eles chamam de “entidade (ou espírito) de frente”, aquele que foi encarregado de ser o principal guia espiritual e comandar a corrente, e depois dele todos os demais que existirem. Um espírito pode ter mais de um juremeiro como discípulo no mesmo terreiro, e comumente utilizam o termo "cavalo" para se referir a eles.

Além das falanges, os espíritos são organizados e divididos em “entidades da casa” e “entidades do juremeiro”. As “entidades da casa” são os guias do pai-de-santo, os líderes espirituais de cada falange. Não se faz nada para uma guia pessoal (entidade do juremeiro), sem que antes seja feito para eles. Cada juremeiro é responsável pelos seus assentamentos e por manter organizada a sua prateleira, local onde prestará suas oferendas.

Exus/Pombagiras:

“Exu no sereno é rei, na encruza ele é doutor (2x)/ Exu corta a demanda, exu é curador”

“Na barra da sua saia, tem sete punhais, tem sete bainhas/ Na encruzilhada pomba-gira é rainha/ É rainha, é rainha! Na encruzilhada pomba-gira é rainha!”³⁷

A falange dos exus, como já explicado, compreende uma diversidade de espíritos que em vida ocuparam papéis desviantes da sociedade. Para Velho (1985), o comportamento desviante é para o senso comum um tipo de patologia, de anormalidade ou do que foge ao que é socialmente esperado.

³⁷ Pontos cantados registrados no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. 2017.



Figura 10: “Assentamento dos exus”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Os seus assentamentos (como mostra a figura 10) são arranjados sob um alguidar ou panela de barro, onde são depositados o otar, moedas antigas, uma chave antiga, um projétil de bala, um imã, uma faca, mel, dendê, pimenta do reino, pimenta da costa, noz-moscada, cachaça e um tridente de ferro com um formato que simboliza e identifica o exu específico espiritualmente. Os assentamentos das pombagiras diferem-se apenas nas formas dos tridentes, pela ausência das chaves, do projétil e da cachaça, e pelo acréscimo de cerveja ou champanhe.

Exus são geralmente invocados para trabalhos de limpeza espiritual, suas incorporações costumam ser descritas pelos juremeiros como de “uma energia pesada”. Também são requisitados para a realização de trabalhos envolvendo o negativo, pois acredita-se que eles são ótimos “esquerdeiros”³⁸. Seus trabalhos, quando desenvolvidos fora do terreiro são realizados em encruzilhadas ou em cemitério. Quando incorporados, costumam vestir roupas pretas, alguns fazem uso de capas, chapéus e bengalas. Na casa de Pai Bal os exus recebem diversos tipos de oferendas, que vão de um prato de farofa-de-dendê, ao sacrifício de galos, bodes, porcos ou bois.

As pombagiras, por outro lado, são bastante requisitadas para trabalhos relacionados ao amor e afetos. Os juremeiros direcionam-se às pombagiras em busca de

³⁸ Termo nativo usado para se referir a alguma entidade espiritual que trabalha bem com as energias negativas.

conselhos para resolver problemas conjugais, atrair um novo amor, despertar interesse em alguém ou reatar um relacionamento. Quando incorporadas pelos juremeiros, usam vestidos geralmente mesclando as cores vermelho, dourado e preto. Algumas usam leques, e piteiras. São espíritos alegres que quando incorporam costumam dançar, fumar e beber bastante. Suas oferendas vão desde um buquê de rosas a pratos elaborados com carne bovina, coração animal, cebola roxa, tomate, ovos e etc. Os animais ofertados a elas são todos do sexo feminino: galinhas, peruas, porcas, cabras e vacas.

O estereótipo da vadiagem, que como vimos no capítulo passado, compõe uma certa imagem dos ciganos, irá unir essas duas falanges, que mesclam seus arquétipos e modelos de sujeitos na elaboração da “Pombagira cigana”. Estes tipos de pombagiras foram ciganas em vida, com energias e histórias muito semelhantes às ciganas e após a morte passaram a trabalhar no âmbito amoroso.

Mestres/Mestras:

“A Jurema é minha madrinha, Jesus é o meu protetor / a Jurema é um pau sagrado aonde Jesus orou. / Eu vou pedir ao meu mestre, pra me ensinar a trabalhar/ Com a força da Jurema, do Angico e do Vajucá.”

“Escrevi com meu sangue na areia, ai que saudade da minha aldeia/ Meu pombo preto bateu asas e voou, salve a Mestra Luziara protetora do amor.”³⁹

De acordo com Pai Bal, os mestres e mestras foram juremeiros em vida, e, enquanto espíritos, são considerados os maiores curandeiros, conselheiros, e os mais sábios e “evoluídos”. A dimensão da ancestralidade permeia a falange da mestria, onde juremeiros do passado tendem a orientar os do presente. Zé Pilintra, Simbamba, Zé Mulambo, Mestra Ritinha e Mestra Luziara são alguns destes que têm assentamentos firmados na casa.

Seus assentamentos também são arrançados sob um alguidar de barro, que além o otar levam moedas antigas, um pedaço de fumo de rolo, pimenta da costa, pimenta do reino, noz-moscada, tronco de jurema preta (no caso das mestras é fixado um tridente semelhante aos das pombagiras no tronco), uma faca virgem ou punhal, mel e azeite de

³⁹ Pontos cantados registrados no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. 2017.

dendê. Junto ao assentamento são consagrados um copo (para os mestres) ou sete taças (para as mestras) com água, que os juremeiros chamam de “vidência”⁴⁰.

A mestria é conhecida por realizar diversos tipos de trabalhos, que podem ser voltados para a cura, amor, desenvolvimento mediúnico, resolução de problemas financeiros, etc. Fora do terreiro, podem atuar nas matas, encruzilhadas, cemitérios, porteiras, rios e outros diversos domínios. Vestem geralmente branco, usam chapéus de palha ou couro e estão sempre com um cachimbo, cigarro ou charuto, utilizando a fumaça em suas magias. Aos mestres também podem ser ofertadas farofa-de-dendê e animais como: galo, bode, carneiro e peru (para os espíritos do gênero masculino), ou galinha, perua, cabra, ovelha e vaca (para os espíritos de gênero feminino).

Caboclos/Caboclas:

“Por dentro da mata eu vi dois nomes gravados no ócum de um pau / de um lado Seu Rompe do Mato, do outro Seu Cobra Coral / Por dentro da mata virgem eu vi Seu Rompe Mato falar na língua tupí-guaraní! / Por dentro da mata virgem eu vi Seu Cobra Coral falar na língua tupí-guaraní.”⁴¹

Os caboclos e as caboclas da Jurema são os espíritos dos indígenas e dos seus descendentes. Seus assentamentos são parecidos com os dos mestres, diferem-se apenas na presença de um arco e flecha de madeira ou de ferro. “O caboclo remete à ideia de índio colonizado, envolvido com a sociedade branca dominante e como o resultado de entrecruzamento de diferentes etnias.” (ASSUNÇÃO, 2006, p.231)

Quando incorporados no terreiro não costumam fazer questão de algum tipo de roupa específica, dançam com movimentos que lembram o *tore*⁴², utilizam algumas expressões linguísticas de origem indígena e demonstram ter um enorme conhecimento do

⁴⁰ A vidência cumpre o papel biológico do respirar do corpo material do espírito (assentamento), a partir de da evaporação da água. A água da vidência cumpre também o papel mágico de purificação do juremeiro e do encantado, visto como um elemento de energia positiva.

⁴¹ Pontos cantados registrados no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. 2017.

⁴² De acordo com Grünewald (2008, p. 43), trata-se de uma dança ritual que consagra o grupo étnico indígena. Possui enorme variação semântica e diversas formas de suas realizações práticas entre as sociedades indígenas e fora delas.

uso das plantas para fins medicinais. Bebem somente jurema e fumam apenas cachimbo. Sete-flechas, Pena Branca, Cabocla Jurema, Ubirajara são alguns dos espíritos presentes no terreiro. Recebem mensalmente diversas frutas (goiaba, banana, maracujá, mamão, etc), e recorrentemente preferem receber os animais ofertados vivos. Estes animais são pequenos pássaros, preás, galos ou bodes. Os pontos cantados sublimam a relação com a natureza.

Boiadeiros:

“[...] Bonito não é o touro, bonito é a derrubada / Do alto da serra negra chegou seu Zé da Virada!”⁴³

Os boiadeiros, que também são chamados de “caboclos de couro” em alguns terreiros, são na Jurema representados como o arquétipo do sertanejo nordestino. Em vida, estes espíritos tiveram uma história marcada pelo trabalho, pobreza e pela seca. São tidos como espíritos brutos e valentes, que comprem a briga de seus discípulos e honram seus acordos. Não se diferem muito dos mestres em seus modos de agir e de performance. Podem vestir-se com as paramentas de boiadeiro, e usam sempre um chapéu de couro. Seus assentamentos tem a base igual ao dos mestres, tendo como acréscimo: chocalhos de boi, navalha e pedaços adicionais de fumo de rolo. Costumam beber cachaça e fumar cigarros artesanais de tabaco. Seus pontos cantados falam sobre suas histórias, e sobre a relação com o gado e com a terra.

Pretos-velhos/Pretas-velhas:

“Bahia, ô África, vem cá vem me ajudar! / Força africana, força baiana, força divina vem me ajudar!”⁴⁴

De acordo com Pai Bal, a falange dos pretos-velhos é originada na Umbanda, e foi incorporado à sua Jurema apenas nas últimas décadas. É necessário sempre encerrar o ritual de Jurema para que depois possam ser cultuados ritualisticamente os preto-velhos. Estes, por conta disso são sempre os últimos a receberem as oferendas. Os pretos-velhos correspondem a uma falange de espíritos composta por homens e mulheres negros, que

⁴³ Ponto cantado registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. 2017.

⁴⁴ Idem.

detêm muitos conhecimentos mágicos, muitos desses aprendidos com seus ancestrais africanos. Sempre velhos, estes espíritos quando incorporam necessitam de bancos para sentar ou bengalas para se apoiar. São famosos por serem excelentes conselheiros, rezadores e curandeiros. O culto aos pretos-velhos é sem dúvida o mais íntimo do cristianismo. Os espíritos geralmente rezam terços, fazem orações e pregam a palavra do deus cristão. Usam sempre branco, fumam cachimbo, bebem vinho, jurema ou café. Pai Benedito, Pai Cipriano, Mãe Joana são alguns deles.

Cangaceiros:

Os cangaceiros são a falange menos presente do terreiro. Apenas Pai Bal tem um guia espiritual desta falange, o cangaceiro e também juremeiro Pilão Deitado. Seus assentamentos são feitos sob um coco de sapucaia. Nele vai o Otari, moedas antigas, fumo de rolo, um tronco de jurema preta, pimenta da costa, pimenta do reino, noz-moscada, uma faca, sangue extraído dos dez dedos das mãos do juremeiro, mel e pouco dendê. Durante os quatro anos em que tenho contato com o terreiro jamais vi um incorporado, e desconheço como se comportam, o que vestem e que trabalhos desenvolvem.

Falaremos sobre os espíritos ciganos e o seu culto na Jurema no capítulo seguinte. Como podemos observar, há neste terreiro, na linha da jurema sagrada, vários arquétipos místicos-religiosos, relacionados a simbologias de matrizes africanas, muitas vezes sincretizados com elementos do catolicismo popular e a cultura local, que permeiam crenças, ritos, oferendas, formas de culto e narrativas sobre os espíritos e seus poderes. As também há arquétipos para definirem os ciganos, como: rebeldia, liberdade e nomadismo

OS RITUAIS: INICIAÇÃO, FESTAS, GIRAS, MESA DE JUREMA, E TRABALHOS

A interação entre vivos e mortos dá-se mediante os diversos rituais praticados pelos juremeiros. Na Jurema do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã os principais rituais mágico-religiosos realizados para estabelecer relação com os encantados são a iniciação, as festas, as giras, as mesas de jurema, e os chamados *trabalhos*. Apesar de diferenciarem-se entre si, todos esses rituais tem em comum a existência do *preceito*, dos pontos cantados (ou toadas), o rito de abertura e encerramento dos trabalhos, o firmamento de velas, a ingestão

da jurema (bebida) e de outras bebidas, o uso de fumos (cigarros e cachimbos) e a incorporação dos espíritos. Discorrerei sobre cada um desses pontos em comum, para então descrever os rituais.

O juremeiro e qualquer outra pessoa pode apenas participar dos rituais caso tenha passado por um período de purificação. A esse período é dado o nome de “preceito”. O preceito começa antes dos rituais, podendo ser necessário ser iniciado até três dias antes, e se estender por igualmente três dias depois. Esta purificação é alcançada quando o juremeiro se abstém do consumo de bebidas alcoólicas, drogas e qualquer atividade sexual. Acredita-se que adentrar nos rituais impuro, ou não manter o preceito até sua finalização, acarreta em desrespeito aos encantados, passível de consequências negativas.

Os pontos cantados, que às vezes também são chamados de “toadas”, são músicas cantadas pelos jureremeiros que cumprem diversos papéis nos rituais de Jurema. Por meio delas é possível invocar espíritos, saudá-los, realizar preces, contar histórias, ou repelir determinadas entidades. Há pontos cantados específicos, destinados a algumas falanges ou a espíritos específicos. Os pontos são cantados em uma ordem que se estabelece no ritual, a depender do seu intuito e da vontade do pai-de-santo ou dos espíritos incorporados. Geralmente quem começa a cantar é o pai-de-santo ou os mais velhos e os demais repetem em coro. Pode ser acompanhado de palmas, ou instrumentos como o tambor e/ou maracá. É bastante comum em outras religiões afro-brasileiras, tal como a Umbanda e o Candomblé, cumprindo o mesmo papel.

O rito de abertura e encerramento dos trabalhos consiste no canto e na verbalização de uma toada, e cumpre o papel de saudação e invocação das forças espirituais presentes no terreiro e na jurema sagrada. Os juremeiros organizados em círculo ajoelham-se e cantam no início e fim de cada ritual, respectivamente:

*“Abrindo nossos trabalhos com **Deus e Nossa Senhora**, abrindo nossos trabalhos **saravá a pomba e Angola**. Abrindo nossos trabalhos, agradecemos de coração ao nosso pai **Orixalá**, que vamos cumprir a nossa missão. /*

*Vamos saudar a Jurema, que é a nossa obrigação (2x) / Vamos saudar senhores mestres na Jurema, vamos saudar Salomão (2x) / Jurei perante a Jurema, jurei e torno a jurar! **Jesus Cristo**, nos dê força e ciência para*

*trabalhar. / Jurei, jurei, Jurema, para nunca fazer o mal (2x) / O galo cantou, cantou, cantou, em **Jerusalém** (2x) / Os anjos se alegram, e a Jurema vem (2x)*⁴⁵

*“Fechando nossos trabalhos com **Deus e Nossa Senhora**, fechando nossos trabalhos **saravá a pemba e Angola**. Fechando nossos trabalhos, agradecemos de coração, ao nosso pai **Orixalá** que já cumprimos a nossa missão. Fechado por hoje, aberto por amanhã e sempre! / Assim seja!*⁴⁶

A partir dos pontos cantados que marcam a abertura e encerramento de cada ritual já é possível perceber a intensa relação da Jurema contemporânea com o cristianismo e com a Umbanda, a partir dos diversos elementos que compõem ambas as cosmologias grifadas acima. Ambos sistemas religiosos influenciarão diretamente todos os rituais desenvolvidos no terreiro.



Figura 11: “Jesus na Jurema”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Os pontos cantados permitem uma representação particular daquilo que se canta, marcados pela memória e pela oralidade, vistos aqui como ato comunicacional professor de ideias, crenças e imagens; de caráter dinâmico, pois são contagiantes. As toadas podem ser

⁴⁵ Pontos cantados registrados no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã. 2017.

⁴⁶ Idem.

vistas como forma de ligar os adeptos as crenças e rituais sagrados, as falanges e seus espíritos.

No Ylê Axé Nagô Ôxáguiã os juremeiros são orientados pelo pai-de-santo a usarem roupas específicas durante os rituais. As mulheres, por exemplo, não podem participar dos rituais utilizando roupas curtas e decotadas, vestem geralmente saias longas e coloridas ou calça comprida e tem a cabeça coberta por um pano. Para os homens não há restrições tão rigorosas, podendo participar de bermudas ou calças compridas, camisas ou camisetas. A cabeça, é, no caso dos homens, coberta por um gorro ou chapéu. As guias (colares de conta consagrados ao guia encantado pessoal) fazem parte da paramenta, assim como acessórios como leques, brincos, pulseiras, anéis e etc. É comum os juremeiros levarem suas roupas de macumba em uma mochila e trocarem-se antes e depois dos rituais. Nos rituais de matança, onde há necessariamente o sacrifício de animais, os juremeiros costumam vestir branco pela facilidade em tirar as machas após os trabalhos. Além dos juremeiros, os espíritos também possuem roupas pessoais que revelam características de cada falange e que são vestidas após a incorporação.

O ato de ascender uma vela na intenção de se comunicar com algum espírito da Jurema é no vocabulário nativo chamado de “firmamento”. Ascende-se o pavio, toca a vela três vezes no assentamento do espírito o invocando e a repousa em frente deste, podendo então fazer os seus pedidos. Firmam-se velas sempre antes ou depois de qualquer um dos rituais da Jurema. Há uma ordem específica para se acender, que é organizada hierarquicamente. Para que um juremeiro ascenda uma vela para a sua “entidade de frente” é preciso que antes disso ascenda para o guardião maior (que no terreiro é João da Ronda), para todos os “exus de fora”, para o “exu da casa” (o exu do pai-de-santo), para o chefe da falange da sua entidade de frente, para que por último possa fazê-lo. Acredita-se que sem exu nada se faz, não é concebido firmar uma vela, dar uma oferenda ou sacrificar um animal para determinado espírito, sem que antes todos os exus e os “espíritos da casa” sejam contemplados primeiro.

A ingestão da jurema (bebida) é também algo característico a todos os rituais da casa. Assunção (2006) descreveu o consumo desta bebida como um dos principais elementos da Jurema Nordestina. A bebida consumida nos rituais desse terreiro é feita utilizando vinho, semente de jucá, casca de Jurema, noz-moscada, mel, catuaba e casca de

laranja. Há ainda o “licor da jurema”, este feito com ingredientes mantidos em segredo e com consumo restrito apenas ao momento do ritual de iniciação. O juremeiros também consomem a água de jucá, produzido a partir de partes da planta. Todas essas bebidas cumprem o papel de levar o juremeiro ao êxtase da incorporação, ou comungar junto aos espíritos.

O consumo de bebidas também é feito nos rituais pelos espíritos incorporados. Estes além de Jurema podem beber vinho, champanhe, cerveja, vodca, cachaça, whisky, café ou chá. A bebida é trazida pelo próprio juremeiro, que a deposita próximo ao assentamento dos seus encantados antes dos rituais e é servida caso um deles incorpore e peça por ela. Cada espírito terá seu gosto particular e caberá ao seu discípulo fazer ou não a sua vontade. De acordo com Pai Bal, a bebida é utilizada pelo espírito para alimentar um vício que este poderia ter quando vivo, ou ser utilizado energeticamente. Acredita-se que não importa o quando o espírito beba, após deixar o corpo do juremeiro, este levará consigo a embriaguez e deixará o seu “cavalo” sóbrio.

Semelhante ao uso das bebidas, o fumo cumpre um papel fundamental nos rituais de Jurema. Fumam-se cigarrilhas, cigarros industrializados, cigarros artesanais, cachimbo (recheados de tabaco, e às vezes sementes) e charutos. Os fumos podem ser ofertados às entidades, consumidos pelos vivos, ou utilizados em determinados trabalhos.

A incorporação dos espíritos é um dos principais objetivos dos rituais, pois por meio dela o contato com os espíritos é mais direto, e a eles qualquer um pode se dirigir. Assim, ela torna-se desejada pelos juremeiros em todos os principais rituais que iremos descrever a seguir.

Iniciação:

A iniciação, também chamada de “enjuremação” é um ritual privado dividido em sete partes que consagra o juremeiro e cria um elo físico e espiritual com o terreiro. Ele é antecedido pelo jogo de búzios, que revela os guias encantados de cada um, e por um tempo indeterminado de observação e participação. Quase sempre ela feita por meio do pedido, ou ordenamento do *espírito de frente* do juremeiro.

A primeira parte dá-se com o *ritual de matança*, que consiste na imolação de animais como oferenda aos espíritos. Na matança, os animais têm suas patas, boca e órgãos

sexuais e excretos lavados e depois são levados até a pedra do sacrifício, onde invoca-se o espírito e cortam-se as gargantas dos animais, fazendo jorrar sangue no assentamento que ali repousa. O sangue é na Jurema considerado o elemento de maior força e energia que fortalece e alimenta o encantado, e por isso é bastante comum que espíritos incorporem no juremeiro no momento da matança. Após o sacrifício o animal tem suas *partes de força* (cabeça, asas, penas, patas, rabos, testículos e mama) cortadas e colocadas nos assentamentos, distribuídas de forma organizada e ordenada (chamam isto de “vestir o assentamento”). O que resta do animal é chamado de “pagão” e é tratado e armazenado para posteriormente serem cozinhados e comidos pelos juremeiros. Apenas aqueles que tem “mão de faca”, ou seja, que ganharam ritualmente após a enjuremação o direito de sacrificar animais podem fazê-lo durante a matança. No terreiro, o pai-de-santo é quem quase sempre realiza este ritual.

Após a matança, o juremeiro é então levado para fora do terreiro e segue para as próximas etapas do ritual que acontece no mar, no rio, na mata, no cemitério, na encruzilhada e por último, retorna ao terreiro onde encerra-se com o último ritual e com o juramento⁴⁷. Neste último momento, o juremeiro em iniciação promete respeitar sua família-de-jurema, os espíritos encantados e guardar os seus segredos.

Depois do juramento, o juremeiro é recolhido no quarto dos assentamentos e permanece lá por três dias, até a retirada da oferenda dos assentamentos. Com vinte e quatro horas de recolhido, o juremeiro passa então pelo ritual de *acimentação*⁴⁸. Apenas os já iniciados podem participar deste ritual. Passados os três dias, o juremeiro faz a sua saída do quarto da jurema, que é marcado por uma festa em homenagem a sua entidade de frente. Anualmente, durante os sete anos seguintes, o juremeiro deve novamente realizar o ritual de matança e cortar para todos os seus encantados durante um ritual maior chamado *ritual de renovação*. Somente após sete anos estará livre desta obrigação e terá direito para abrir o seu próprio terreiro.

Festas:

⁴⁷ A partir de 2017 os rituais de iniciação passaram a ser realizados todos dentro do próprio terreiro. Os banhos de mar e de rio foram substituídos, respectivamente, por banhos de água salgada e água doce. O ritual da mata passou a ser feito debaixo das árvores do terreiro, e os do cemitério e encruzilhada em frente ao cruzeiro encantado.

⁴⁸ Este ritual foi descrito na primeira parte deste capítulo.

As festas de jurema são rituais públicos onde os juremeiros homenageiam determinado espírito ou falange. Ela geralmente é antecedida por uma oferenda a esses espíritos. Nestes rituais, toda a família espiritual se engaja para decorar o salão e preparar a comida para ser servida após as *giras de jurema*. Os discípulos da casa convidam seus amigos e familiares, e o pai-de-santo articula o convite para outros terreiros da cidade.



Figura 12: “Preparativos para festa dos ciganos no terreiro”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

As festas são realizadas sempre no final de alguma *enjuremação*, no momento da saída do recém-iniciado, ou de acordo com o calendário de festas.

Quadro 1: Calendário das festas

PERÍODO:	FESTA:
JANEIRO	Festa dos Caboclos e Índios.
ABRIL	Festa dos Ciganos.
MAIO	Festa dos Pretos-velhos.
AGOSTO	Festa dos Exus e Pombagiras.
SETEMBRO	Festa do Mestre Zé Mulambo e ritual de “renovação” de todos os iniciados na casa. Acontece sempre no dia 13 de setembro.
NOVEMBRO	Celebração às Almas. Acontece sempre no dia de finados, 02 de novembro.

Durante as festas, privilegia-se cantar *toadas* referentes à falange homenageada e é esperada a incorporação destes espíritos, para que estes celebrem a data e trabalhem espiritualmente. As festas geralmente terminam com uma janta coletiva, onde são utilizados os *pagãos* na preparação das comidas. Um pano é estirado no chão, debaixo da Jurema (árvore), servem-se os convidados e por último se alimentam os juremeiros da casa.



Figura 13: “Festa dos Ciganos 2”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Gira de Jurema:

As giras de Jurema são rituais também públicos e são realizados uma vez por semana, onde os juremeiros se organizam em círculo, e após o *rito de abertura* firmam os seus pontos cantados, saúdam e invocam os seus guias espirituais e movimentando-se pelo espaço de maneira a fazer o círculo girar. O ritual é conduzido pelo dirigente do terreiro, ou pelo encantado que nele estiver incorporado. Os cantos são acompanhados de palmas e do som do tambor e maracá. As giras semanais são geralmente feitas dentro do quarto dos assentamentos, pois, apesar de ser um ritual público, conta com um número reduzido de pessoas, se comparado as festas. Não há a mobilização para decoração e preparação de comidas, e os pontos cantados são direcionados para todas as falanges. Nas giras os juremeiros bebem a jurema e interagem com os espíritos que lá incorporam.

Mesa de Jurema

Diferente do que Assunção (2006, p. 190) descreve como “Jurema de Mesa” nos terreiros de umbanda, ritual que geralmente aparece como “sessão de consulta, de

atendimento ao cliente, mediante um pagamento, para ‘fazer ou desmanchar uma macumba’”, no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, os rituais de “mesa de jurema” aparecem com o único propósito de desenvolver os médiuns espiritualmente.

Tais rituais ocorrem geralmente nas segundas-feiras pela noite. Os juremeiros organizam suas cadeiras ao redor da árvore plantada no salão, e firmam os pontos cantados, invocando todas as falanges. Após o rito de abertura, há a defumação realizada por Pai Bal, utilizando um cachimbo. Para realizar a defumação, o pai-de-santo sopra pelo forninho, a fumaça passa pelo duto de ar, e sai pela boquilha da piteira em direção à nuca e costas dos juremeiros. A defumação é feita com o intuito de afastar a negatividade e aflorar a mediunidade. Nos rituais de mesa de jurema não há tambor, os pontos são acompanhados de palmas e do som do maracá. É um momento em que o juremeiro que está se iniciando aprende a trabalhar com os seus guias encantados.

Trabalhos:

A jurema é fundada em um sistema de trocas e contratos, estabelecidos entre vivos e mortos. É preciso dar para receber, e, além disso, é preciso mostrar-se merecedor. Quando um juremeiro prepara uma oferenda para os seus guias espirituais o faz na intenção de fortificá-lo e assim obter dele alguma dádiva. São os *trabalhos* que movimentam o terreiro e alimentam este sistema de troca. Cada falange possui sua especialidade e por isso são designados encantados específicos para cada um destes trabalhos. Os juremeiros recorrem a guias específicos ao firmarem seus contratos e fazerem seus pedidos, baseado nestas especialidades.

Quadro 2: Falanges e especialidades

Falange:	Especialidade:
Exus	Proteção, fazer e quebrar malefícios.
Pombagiras	Amor, paixão, juntar e separar casais.
Mestres e mestras	Todas.
Caboclos e Caboclas	Cura física e espiritual.
Boiadeiro	Proteção e financeiro.
Ciganos/Ciganas	Adivinhação, prosperidade e financeiro. Pode abrir e fechar os caminhos financeiros de alguém.
Cangaceiro	Proteção.

Os trabalhos espirituais são ensinados pelos próprios espíritos, incorporados ou através do jogo de búzios, e são feitos para clientes ou para si próprio. Correspondem a uma gama de atividades realizadas para obter seus desejos, que podem ser a criação desde um simples banho de ervas a um complexo ritual realizado fora do terreiro. O grau de complexidade dos trabalhos estão diretamente relacionados aos pedidos.

Os materiais para sua execução são os mais diversos, incluem uma enorme variedade plantas, raízes e flores, e elementos como velas, bebidas, fumos. Um ritual de matança é considerado um trabalho, pois objetiva estabelecer a relação de troca entre vivos e mortos.

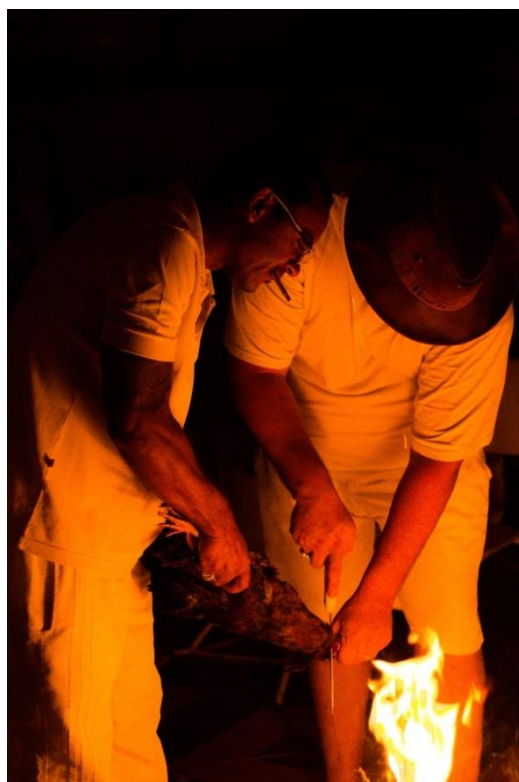


Figura 14: “Trabalho com o cigano João”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

No próximo capítulo exploraremos especificamente o culto aos ciganos na Jurema, com o objetivo de compreender como os juremeiros constroem suas percepções sobre os ciganos e elaboram uma identidade sobre o outro a partir de suas experiências mágicas e pertencimento religioso.

CAPÍTULO 3: “QUE BANDO É ESSE? É UM BANDO DE CIGANO!”: Os ciganos do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã

“Que bando é esse? É um bando de cigano! Caravana, caravana. Caravana de Cigano!”⁴⁹

Dentro da linhagem espiritual dos ciganos não existem sobrenomes, como verificado na falange dos mestres (Pelintra, Mulambo, Padilha, Acais, etc.), eles se apresentam por meio de um nome próprio (Adriano, Carlos, Carmen, Leonora, etc.) ou se denominam a partir de uma característica (Odalisca, da Estrada, Sete Saias, e etc.). Os ciganos, de acordo com Pai Bal, se organizam espiritualmente através dos “bandos”, espécie de organização grupal e étnica que reproduz o modo como historicamente os grupos ou famílias ciganas são apreendidos interna e externamente.

O “cigano da casa”⁵⁰ é o cigano João, que segundo o sacerdote é um cigano bem velho que viveu no Brasil e foi expulso do seu bando. Pai Bal conta que cigano João quando era vivo criou o seu próprio “bando”, composto por outros ciganos renegados. Para ser aceito em seu bando era necessário apenas amar a vida, a estrada e respeitar o sangue que corria nas veias. Ser aceito cigano no bando de João não necessariamente implicaria na necessidade de ter origem cigana, “apenas seria necessário respeitar os ciganos e suas leis”⁵¹.

3.1 O BANDO DO CIGANO JOÃO

Devido ao fluxo constante de filhos-de-santo que entram e saem do terreiro, o número de espíritos ciganos cultuados é inconstante, visto que a permanência do espírito na casa, com seu corpo físico (assentamento) e espiritual, depende da permanência de seu “cavalo”. O motivo do fluxo dos religiosos são os mais diversos, geralmente está relacionado à incapacidade do iniciante de manter os períodos de preceito, desentendimentos com o pai-de-santo, ou a alguma crença abalada. De acordo com Pai Bal,

⁴⁹ Ponto de louvação aos ciganos registrado em ritual de Jurema no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN.

⁵⁰ Guia espiritual de Pai Bal.

⁵¹ Informação oral. Pai Aderbal dos Santos. Caicó/RN. 7 de janeiro de 2017.

é comum que algumas pessoas se aproximarem da religião como clientes, decidam segui-la após terem seus pedidos realizados e depois de um tempo deixar de frequentar. Isto, diversas vezes é lido pelos demais como ingratidão. No caso deste juremeiro ter passado pelo ritual de iniciação, ele pode escolher levar seu assentamento consigo para outro terreiro, ou despacha-lo.

Durante minha pesquisa, tive contato com a experiência de culto a diversos ciganos: João, Adriano, Pedro, Leonora, Carmem, Sete Saias, Odalisca, Marrô e etc. O meu contato deu-se, sobretudo, através do aprendizado dos pontos cantados, da observação participante dos rituais de giras, mesa de jurema, trabalhos mágico-religiosos e da minha própria incorporação com estes espíritos. A seguir, discorro um pouco sobre algumas dessas experiências e ciganos encantados:

Cigano João:

Em vida, o cigano João teria tido bastante conhecimento mágico, sobretudo no que diz respeito aos oráculos e aos usos de pedras e cristais. Algo raro entre os espíritos ciganos do gênero masculino, visto que as artes divinatórias são majoritariamente praticadas por espíritos do gênero feminino. Cigano João é o chefe da falange/bando dos ciganos na casa. Trata-se de um espírito de um homem muito velho e cansado, não anda muito e nem dança quando incorporado, usa sempre uma bengala e fala baixo.



Figura 15: “Assentamento do cigano João”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Durante todo o trabalho de campo, tive a oportunidade de vê-lo apenas uma vez. Na ocasião, cigano João sentou-se em um banco de madeira, pediu para que trouxessem o seu chapéu e consultou todos os presentes por meio do seu baralho cigano, enquanto bebia vinho e fumava cachimbo. Era difícil compreender bem o que dizia, pois, além de falar baixo, sua fala era marcada por expressões em desuso na atualidade. Fui ajudado pelos mais velhos, que me explicaram que *pataca* significava dinheiro, que quando falava sobre o *escrividor* se referia à minha pesquisa na universidade e que quando citava o *passar das luas* estava falando sobre os meses do ano. Após cada consulta, cigano João cobrava uma moeda de cada pessoa, e vez ou outra afirmava que os ciganos “*não faziam nada de graça*”.

O seu posto de chefe lhe garante o direito de aceitar ou não novos discípulos da falange dos ciganos no terreiro. A ele é ofertando antes de qualquer outro cigano as oferendas e é sempre solicitado por todos os juremeiros, sobretudo quando estes passam por dificuldades financeiras. No ponto cantado utilizado para sua invocação, cigano João é descrito como “*rei dos ciganos*”:

“*Tingo-lingo-lingo, meu cavalo sem espora rei dos ciganos vai chegando agora /*

*Tingo-lingo-lingo, meu cavalo sem espora cigano João vai chegando agora.*⁵²

Entende-se que religião envolve processos comunicacionais, como é o caso dos pontos cantados, que se constituem pela oralidade, mas também envolve o uso do corpo (danças e gesticulações); recursos sonoros e visuais, onde a memória é acionada para falar de outras temporalidades (DOUGLAS, 1999).

Ao deter um olhar sobre a performance na experiência dos trabalhos e em torno deles, tive como um dos principais objetivos compreender a natureza e o papel que a voz e o corpo exercem nessa experiência. Esse assunto é relevante na medida em que a tradição oral e os gestos rituais (...) têm lugar preponderante, em relação a tradição escrita, nos terreiros de umbanda (CHAVES, 2013, p. 122).

O ponto de canto acima nos fala do cigano João, chefiando um bando e chegando a cavalo; onde observamos a experiência religiosa como uma espécie de mediação entre as crenças e biografias do indivíduo enquanto representante de uma coletividade; o que envolve interpretações sobre o espírito, sua falange e crenças correlatas.

Dentre os rituais, presenciei diversos rituais de matança feitos com a finalidade de trazer prosperidade para Bal, para seus clientes ou para algum juremeiro da casa através do cigano João. É por intermédio dele que Pai Bal joga seu baralho cigano e consegue sustentar-se financeiramente como cartomante, portanto, apesar de raramente incorporar, este espírito cumpre um papel muito importante no terreiro e está sempre sendo reverenciado.

Ao perguntar a Pai Bal sobre a sua relação com os ciganos o mesmo me contou que:

*“Os ciganos são respostas de muita coisa! Cigano João é meu terceiro olho, meu terceiro ouvido, a força que segura minha boca para não falar, representa muita sabedoria. Eu nunca me senti só, por mais que eu não tivesse ‘arrodado’ de pessoas materiais eu sempre fui ‘arrodado’ de espíritos, e cigano sempre saciou e alimentou a minha fome de aprender. Eu respeito tanto e amo tanto meu cigano João, por que quando mais eu precisei ser adulto ele me ajudou a crescer espiritualmente. Cigano João é quem me traz a intuição, é quem me ajuda a praticar minhas adivinhações, mas mais do que isso, ele me dá segurança. Mas não a segurança para não cair..., mas a de cair da maneira certa”*⁵³

⁵² Ponto de louvação aos ciganos registrado em ritual de Jurema no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, em Caicó/RN.

⁵³ Informação oral. Pai Aderbal dos Santos. Caicó/RN. 7 de janeiro de 2017.

Vale destacar que a fala do pai-de-santo nos mostra a correlação entre o “ser cigano” e questões místicas e espirituais, dotado de intuição, com poder de adivinhação e previsão dos acontecimentos, elementos muito comuns no senso comum em geral a este respeito. O espaço de culto, assim, representações e classificações sobre o “universo cigano” (DURKHEIM, 2003).

Cigana Marrô:

Na primeira vez que visitei o Ylê Axé Nagô Ôxáguiã para assistir um ritual de mesa de Jurema, momento que comecei a descrever na introdução desta dissertação, foi quando tive o primeiro contato com o “bando cigano” do terreiro. Na ocasião, Cláudia – juremeira que não mais frequenta a casa - incorporou com uma cigana e circulou pelo salão enquanto alguns juremeiros lhe davam assistência (a acompanharam e lhe entregaram cigarros e champanhe). No momento eu não conseguia identificar de que falange espiritual era o encantado que nela se manifestava e fiquei apavorado quando ela veio andando em minha direção.

Eu estava sentado de frente para a árvore do salão e em pensamento repetia para mim mesmo “tomara que ela não venha falar comigo!”. Eu havia sido acometido pelo medo do desconhecido, e antes que eu percebesse lá estava ela do meu lado pedindo para que me levantasse. Era a cigana Marrô, de perto pude perceber que vestia um lindo vestido roxo e de imediato me cumprimentou com um abraço. Marrô me ofereceu sua bebida, e eu tomei de bom grado. Depois me ofereceu seu cigarro, que também fumei junto a ela. Ela me chamou em um lugar mais reservado e então começou a me dar conselhos, que naquele período da minha vida foram valiosos. Eu não estava mais com medo, e havia feito uma amiga naquela noite.

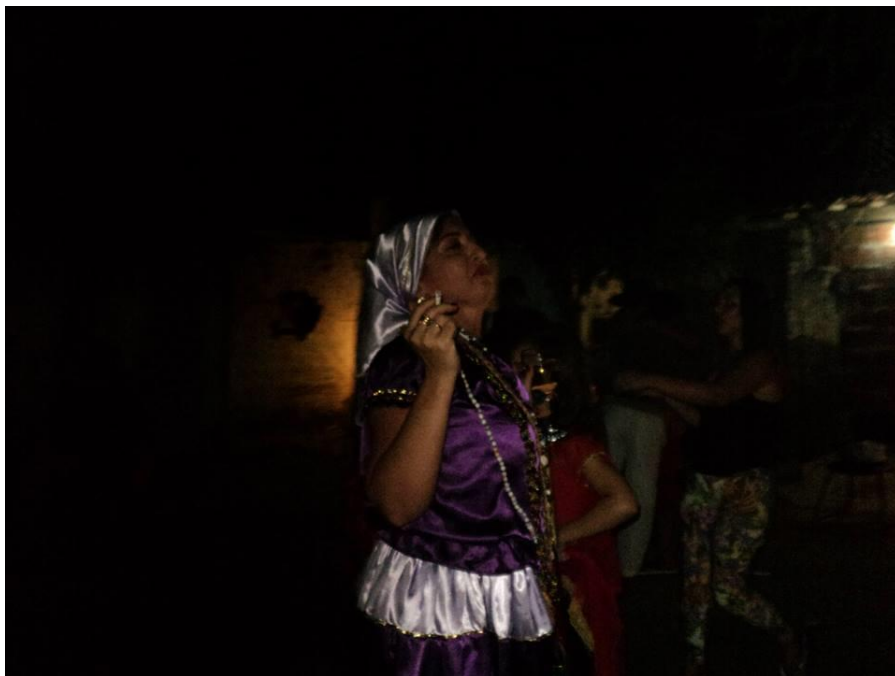


Figura 16: “Cigana Marrô”. – Foto cedida. Acervo Pessoal.

Ao longo de minha trajetória no terreiro, via Marrô mais algumas dezenas de vezes. Ela era o espírito “de frente” de Cláudia e quase sempre incorporava durante os rituais. Marrô adorava beber vinho e champanhe e estava sempre fumando e dando conselhos aos presentes. Sua fala, assim como a de cigano João era de difícil compreensão, vez ou outra soltava alguma expressão que eu nunca havia ouvido antes. Quase nada se sabe sobre sua história, a mesma é um mistério para seus próprios “cavalos”.

Podemos verificar a existência de um imaginário mais geral sobre ciganos, envolvendo noções étnicas, raciais ou de gênero. Os espíritos de ciganas parecem apresentar uma performance que as aproximam das pombagiras em geral, porém com uma certa performance marcada pelo uso ritualístico da feminilidade nas danças e na sua apresentação corporal e estética; o que nos remete às representações que historicamente circulam acerca das mulheres ciganas.

Marrô realizava diversos tipos de trabalho, pude algumas vezes presenciá-la utilizando frutas, mel, fitas, moedas e cristais para com objetivos de trazer prosperidade, saúde ou amor. A leitura das mãos, ou quiromancia, também era hábito da cigana que, igualmente ao cigano João, cobrava por suas adivinhações.

Além de Cláudia, Adaufany é outra juremeira do terreiro que também tem Marrô

como guia espiritual (porém, não na mesma ordem de hierarquia). Faninha, como é chamada por todos, nunca incorporou com Marrô ou com nenhum outro espírito, e conta que seu contato com a sua cigana se deu, sobretudo, através de Cláudia, enquanto ela ainda frequentava o terreiro.

Cigana Odalisca:

Certa vez contou-me a cigana Odalisca que sua vida foi marcada pelo sofrimento. A pobre cigana havia se apaixonado perdidamente por um não-cigano, no entanto seu destino havia sido traçado antes de nascer: haveria de se casar com outro cigano do grupo, devido a um acordo feito pelos seus pais enquanto ela ainda era gestada na barriga da sua mãe. Contrariando sua família, Odalisca deixou o seu bando para ir atrás do amor da sua vida, que, no entanto, a rejeitou. A jovem cigana não pode voltar para sua família, pois por conta do ato de rebeldia foi renegada. Passou o resto da sua vida na miséria e na solidão.

Sua história a tornou uma Pombagira Cigana, espírito que entrecruza as falanges dos exus e dos ciganos. Seus trabalhos espirituais estão muito mais relacionados ao lado amorosos: une casais e desperta paixões. Quando incorporada em Elisângela – juremeira que já não frequenta o terreiro, mas que no entanto permanece na religião -, Odalisca dança com dois leques, usa um lenço na cabeça, fuma cigarro e bebe vinho. Seu ponto cantado revela um pouco da sua história e de sua missão espiritual:

“Sou uma cigana velha e vivo na solidão, por que o amor que eu tinha me deixou caída no chão/ Pego a minha bandeira, e sigo, vou trabalhar/ A você deixo meu coração e minha proteção em seu caminhar.”⁵⁴

Importante ver como as histórias de vida dos desencarnados refletem uma precariedade e marginalidade social com que os ciganos se defrontam, lidando com racismo, sexismo, violência e exclusão. Essa marginalidade reflete não apenas aspectos econômicos de exclusão, mas também todo um imaginário coletivo e sexualidade correlata.

Como podemos observar, os pontos cantados apresentam rimas, estruturas repetitivas, acompanhadas por passos e instrumentos sonoros e manifestações corporais; onde a musicalidade permite o transe. Trata-se de uma mescla de aspectos que propõem também um “estilo cigano” de culto, feito de forma específica em se tratando de espíritos

⁵⁴ Ponto cantando registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, 2017.

femininos, com bebidas, cores, objetos, gestos, adereços, etc., realizando pela interação entre vivos e mortos (MEYER, 2004).

Cigana Sete Saias:

Incorporada algumas vezes pela juremeira Thuane, a cigana que atende pelo nome de Sete Saias é uma entidade bastante cultuada na jurema, e também na umbanda. Ela recebe este nome por causa da sua saia, que é composta por sete cores diferentes. Conforme aponta Maia (2014) “A saia se torna um marcador de ethos feminino cigano, uma construção simbólica do próprio corpo biológico”, uma certa “naturalização” desse feminino, que nesse contexto se torna um “marcador espiritual e ritualístico”. A saia da cigana consegue reunir significações, tal qual o perfume e o leque, que são características das ciganas.

Assim como a cigana Odaliska, seus trabalhos mágico-religiosos são em sua maioria relacionados ao âmbito amoroso, muito embora nesta casa ela não seja considerada uma pombagira cigana. Segundo Thuane, as suas incorporações com esta entidade foram muito poucas, e difere-se das incorporações que têm com sua pombagira (entidade de frente), pela “leveza” de sua energia. Quando incorporada, prefere beber cerveja, e fumar cigarros. Sua performance reproduz ideia de erotismo entre as ciganas.

Demais ciganos:

O restante do bando cigano (Adriano, Pedro e Carmem) não incorporam em seus “cavalos”, e por isso pouco se sabe sobre eles além de seus nomes. No entanto, todos são igualmente cultuados em suas mais diversas formas.

3.2 ASPECTOS GERAIS DO CULTO AOS CIGANOS

As marcas de religiosidade entre os ciganos são apontadas por pesquisadores, como é o caso de Pereira Costa (2009), que nos fala de uma religiosidade intrínseca a esse povo, destacando algumas práticas místicas ou “tradicionais”: cartomancia, quiromancia ou leitura do destino, como próprias aos ciganos. Na legislação e nas práticas de controle sobre os ciganos, também foram associadas a “feitiçaria” ou embuste, servido tanto como símbolo de identificação como de discriminação social.

De acordo com Pai Bal, os ciganos fazem parte de uma “*raça*” que zela por muita alegria e fartura. Irradiam muita energia positiva em seus trabalhos mágico-religiosos trabalham com lenços, fitas, punhais, adagas, moedas, incensos e elementos como terra, fogo e água, também se recorrendo aos astros: lua, sol e estrelas. Trabalham com todos os assuntos, mas na casa inclinam à falange a prosperidade, ao financeiro e a adivinhação. Isso não significa que não haverá trabalho amoroso feito com eles, estes são realizados geralmente pelas pombagiras ciganas. Raramente são utilizados para trabalhos negativos. O hábito de trabalhar com as cores é característico entre os ciganos, fazendo diferenciar-se de outras falanges.

As ciganas encantadas são tidas como mais vaidosas, adoram usar roupas coloridas, brincos, pulseiras e batom, quando incorporadas costumam desfilar pelo terreiro com seus leques e taças de vidro. São conhecidas pela leitura do presente, passado e futuro através da palma da mão, das cartas e até da borra de café. Já os ciganos, neste terreiro, são mais discretos, embora adorem usar anéis de ouro e chapéu. Costumam trabalhar mais para o financeiro do juremeiro.



Figura 17: “Para os espíritos”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Quando escolhem um “cavalo” são bastante radicais, são espíritos taxativos: “trabalham primeiro para cobrar o que é deles, e eles sempre cobram!”⁵⁵. Segundo o pai-de-

⁵⁵ Informação oral. Pai Aderbal dos Santos. Caicó/RN. 7 de janeiro de 2017.

santo, “não fazem nada sem que haja uma boa barganha”⁵⁶. Os seus discípulos, de acordo com Faninha, herdaram deles a vaidade e a intuição. “São pessoas perfeccionistas, que adoram andar arrumadas”⁵⁷.

De acordo com os médiuns que incorporam com estes espíritos, sua energia diferencia-se das outras falanges por ser “mais leve”. Isso dá-se ao fato de que quase nunca tais espíritos recorrerem ao uso das energias negativas, que é considerada “pesada”.

Os assentamentos

Os assentamentos da falange dos ciganos diferenciam-se no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã de todos os outros por ao invés de serem arranjados sob um alguidar de barro, são montados utilizando louça de vidro. Segundo Pai Bal, os ciganos encantados podem ser cultuados no alguidar de barro, e até mesmo numa gamela de madeira, como já presenciou em outros terreiros, no entanto a louça de vidro se tornou padrão em sua casa, pois de acordo com ele é considerada a forma mais pura de se fazer. O vidro para eles simboliza riqueza, e é o mais adequado para espíritos responsáveis por agir sobre o caminho financeiro.



Figura 18: “Assentamento da cigana Leonora”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

⁵⁶ Idem.

⁵⁷ Informação oral. Adaufany Barbosa Simões. Caicó/RN. 12 de fevereiro de 2017.

Os assentamentos dos ciganos em geral⁵⁸ tem como base um prato de vidro (que fica embaixo e são usados para se colocar as oferendas), em cima dele vai uma vidência (que podem ser jarros, taças, copos ou pratos fundos) cheia de água e com gotas de perfume (podendo haver também alguma pedra ou cristal dentro), acima da vidência fica outra louça de vidro, que serve como recipiente para o otar e todas as outras coisas que vão dentro (moedas, mel, azeite de oliva, castanhas-do-pará, noz-moscada, pimenta da costa e pimenta do reino).

As oferendas

Há um leque extenso de oferendas que agradam os ciganos. De acordo com Pai Bal “Ciganos se satisfazem desde uma joia a uma moeda de cinco centavos”⁵⁹. A eles geralmente são ofertados incenso, chá, perfume, frutas, rosas e animais. Pai Bal citou em entrevista um prato cozido que agrada bastante o seu cigano, feito com arroz, porco, maracujá, azeite, mel e castanha-do-pará.



Figura 19: “Oferenda ao cigano”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

A sangria (bebida alcoólica feita à base de frutas vermelhas e vinho) é considerada a bebida típica dos ciganos e é feita em momentos especiais, como na festa dos ciganos. Em dias de mesa de jurema ou de gira os ciganos geralmente bebem vinho, mas de acordo com

⁵⁸ Quando se trata de uma pomba-gira cigana, a vidência de vidro é trocada por uma de barro.

⁵⁹ Informação oral. Pai Aderbal dos Santos. Caicó/RN. 7 de janeiro de 2017.

Pai Bal há os que prefiram champanhe, cerveja, whisky, cachaça ou vodca. A bebida varia de acordo com o gosto do espírito.

As oferendas são quase sempre colocadas dentro dos assentamentos, ou em cima do prato que serve como base, nesta última situação o prato é colocado no topo com as ofertas. Há também a possibilidade de ofertar a todos os espíritos em coletivo, dentro de um alguidar.

Os animais podem ser ofertados vivos (apresentados no assentamento e soltos na mata), ou sacrificados no ritual de matança – o que é mais comum. Sacrificam-se para os ciganos: galos, galinhas, carneiros, ovelhas, cabras, pavões e peruas. Os animais do sexo masculino são ofertados aos espíritos do gênero masculino e os animais do sexo feminino são ofertados aos espíritos do gênero feminino.



Figura 20: “Pai Bal e a fogueira dos ciganos”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.



Figura 21: “O sangue que alimenta o espírito”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

No Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, mensalmente ofertam-se frutas aos ciganos. O ritual ocorre impreterivelmente na primeira segunda-feira do mês, onde também são ofertados farofa-de-dendê para os exus e um prato com bifes para as pombagiras. Trata-se de um compromisso feito com os encantados, em troca de segurança, estabilidade financeira e emocional. As frutas são variadas, costumam dar uvas, morango, mamão, maçã, melancia, maracujá, goiaba, laranja e etc. Ciganos são considerados espíritos muito unidos. Quando um come, todos devem comer, e por isso as frutas devem ser ofertadas a todos os ciganos.



Figura 22: “Oferenda à cigana Esmeralda”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

A Festa

Os ciganos são descritos pelo pai-de-santo como um povo muito festeiro, e, segundo ele, esta característica permanece após a morte. Para Pai Bal, a festa dos ciganos é uma das mais belas e mais ricas. O salão enche-se de cor, com fitas coloridas penduradas em varais. Aliás, as cores nas festa e cultos aos ciganos são intensas, onde o vermelho e outras cores fortes se destacam, tal qual a saia da cigana anteriormente citada.

A festa, que acontece no mês de abril, começa com uma gira e no meio dela são ofertadas as frutas nos assentamentos e nos pés da Jurema, ao termino do ritual estas frutas são retiradas e ofertadas aos presentes. Acreditam que as frutas são abençoadas e multiplica seu valor positivo. É feito uma fogueira no centro do salão, o chão pode ser forrado e folhas e são feitas barracas onde os ciganos incorporados fazem consultas e atendem em trocas de presentes (moedas, frutas, joias, etc).



Figura 23: “Barraca cigana”. – Foto cedida. Acervo Pessoal.

Nada mais simbólico que a barraca (Figura 5) para ser espaço de realização de uma “festa cigana”, que reproduz a ideia de mobilidade e exotividade entre os ciganos, até mesmo depois de desencarnados (OKELY, 1983).

A festa inicia-se no cair da noite, geralmente há muitos convidados e todos são convocados a entrar na gira. Lá eles batem palmas e acompanham os pontos-cantados. Após a festa, uma janta geralmente é servida onde os “pagãos” são usados em seu preparo. Além das frutas, a sangria é consumida por todos.



Figura 24: “Festa dos Ciganos 3”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.



Figura 25: “Festa dos Ciganos 4”. – Lucas M. A. Vale. Acervo Pessoal.

Pontos cantados

A ideia do que é ser cigano, e consequentemente do que não o é, em um terreiro de jurema, perpassa diretamente a reprodução dos pontos-cantados e as relações estabelecidas com as entidades cultuadas. Segundo Queiroz (2012): os pontos cantados são compreendidos como “mensagens que constroem modelos, nas quais são expostos tipos e representações sobre determinados comportamentos e grupos” (QUEIROZ, 2012, p. 142), ao longo dos capítulos utilizamos dois deles como epígrafe. No primeiro revela-se nas ciganas o poder de enfeitiçar através do olhar, e, no segundo, a organização social e espiritual da falange através da criação de bandos.

Nos pontos cantados expressos no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã os ciganos são tidos como povos nômades que moram em barracas e que levam a vida a viajar:

“Eu sou cigano levo minha vida a viajar, eu levo ouro levo um papagaio louro, fala muito e sabe ler / armei a rede lá na beira da calçada, na encosta da mata comecei a balançar/ [...]”
“Ganhei uma barraca velha, foi a cigana quem me deu (2x) / O que é meu é da Cigana, o que é dela não é meu (2x) / Ciganinha do puerê/ Puerê, puerá.”⁶⁰

Eles reforçam uma ideia de movimento, associado ao nomadismo, que durante muitos séculos foi uma característica utilizada como elemento central na definição de *ciganidade*⁶¹. Embora hoje não seja considerado mais um fator determinante no "fazer-se cigano", como mostram as pesquisas de Goldfarb (2013) e Ferrari (2010), a ideia permanece no senso-comum "não-cigano" e nos juremeiros.

O dom da adivinhação, atribuído aos ciganos, além de ser reforçado nas consultas com o baralho cigano, também aparecem em pontos cantados, assim como a ideia de que estes não fazem nada sem uma boa barganha, pois crença é ação, com preço e valor.

“Mandei fazer um baralho de ouro para a cigana jogar (2x) / Ô embaralha-ê, ô embaralha-á, ô embaralha-ê, deixe a cigana jogar (2x)/ Jogue o baralho jogador, jogue o baralho meu amor (2x).”

“[...] Vamos jogar o jogo da moedinha, se eu perder você me ganha, se eu ganhar você é minha!”⁶²

⁶⁰ Ponto cantando registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, 2017.

⁶¹ Supostos marcadores da identidade étnica e cultural cigana.

⁶² Ponto cantando registrado no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã, 2017.

Como nos aponta Chaves (2013, p. 131): Nunca as músicas, os pontos cantados, servem de puro enfeite; de modo que, quando se fala aqui de performance da voz, a vocalidade, está se falando propriamente de um fazer mágico-religioso, e não de pura exibição”.

Os adereços e objetos próprios dessa falange também são citados nos pontos cantados:

"Ciganinha me cubra com a sua capa, a sua capa é obra de caridade, sua capa encobre tudo, só não encobre a falsidade"

“Minha guitarra chora quando eu fico a cantar (2x)/ Minha cigana cadê sua saia que eu lhe dei para você guardar (2x)”⁶³

A partir dos pontos cantados os juremeiros descrevem as falanges, contam histórias de vida, fixam modelos que caracterizam determinadas entidades, elaboram seus cultos e transmitem conhecimento. De acordo com Pimentel (2011) os pontos cantados "criam uma aparência de atemporalidade, transfigurando-a na longa duração de uma memória específica sobre tal ou qual indivíduo." (PIMENTEL, 2011, p. 437), por meio desta aparência de atemporalidade as noções construídas sobre os ciganos mostram-se presas a um ideal imutável ligado ao passado, atualizando esse imaginário sobre os ciganos, ao mesmo tempo em que o redefine enquanto sagrado.

Os pontos cantados dos ciganos nos dizem muito sobre hábitos, costumes, roupas, acessórios e habilidades dos espíritos ciganos. Ao reforçar alguns estereótipos, ou modelos, contribuem para a construção de uma noção ideal de cigano que ultrapassa as fronteiras da religiosidade e atinge o campo do social.

3.3 O QUE OS JUREMEIROS PENSAM SOBRE OS CIGANOS?

Vimos até aqui diversas noções construídas a partir da experiência mágico-religiosa juremeira sobre os espíritos ciganos, onde estes aparecem como povos sábios detentores de conhecimentos mágicos e divinatórios, com roupas e gostos característicos e que trabalham para a prosperidade, cura e amor. Estas noções formulam no juremeiro o entendimento do que é, e do que não é, ser cigano, visto que tudo aquilo que foge deste modelo é refutado.

⁶³ Idem.

Diante das incursões no campo percebi que a categoria “raça” é um marcador bastante utilizado para destacar diferenças entre os espíritos ciganos e demais entidades. Há magias e feitiços que são conhecidas apenas pelos ciganos, e suas formas de se vestir gesticular e falar, também reforça a ideia da existência de uma diferença cultural e étnica-racial dos outros espíritos. Há, porém, além de uma diferença material e simbólica entre os espíritos, a construção de valorização distinta para com os vivos e os mortos. Os espíritos ancestrais são vistos com bons olhos e são desejados pelos juremeiros, enquanto que os ciganos vivos são criticados por uma suposta perda de “características da raça cigana”, por não demonstrarem as mesmas características encontradas nos encantados.

Quando perguntei a juremeira Faninha sobre o que é ser cigano, a mesma me respondeu:

"cigano é troca! Cigano é negócio! Você me dá, eu lhe dou! Mão vai, mão vem! Eu sempre gosto de dizer que eu era pra ter nascido em bando cigano, pra estar no meio do mundo! Não ter um canto só! Cigano é riqueza, cigano é amor!".⁶⁴

Vemos nesta fala acima o uso de alguns estereótipos comuns aos ciganos, como aquele que “naturalmente” realiza trocas, sabe barganhar. Esta característica também encontra-se ligada a ideia de viver em “bando” e numa situação de nomadismo ou viver “no meio do mundo. Não ter um canto só”. Interessante que Faninha nunca conheceu nenhum “cigano vivo”, seu contato sempre foi com os ciganos encantados. Em entrevista, contou-me que quando era criança via as caravanas de ciganos passando com suas carroças pela cidade, e sempre achou aquilo lindo. Para ela: “A única diferença entre os ciganos vivos e os mortos é o conhecimento, os ancestrais são os que têm mais”⁶⁵.

Presente no discurso tanto de Faninha como no de Pai Bal, há o lamento em não reconhecer as características dos encantados nos ciganos vivos. Os ciganos de hoje, segundo eles, teriam perdido a cultura e a sabedoria, e muitos deles nem se permitem ser chamados de ciganos.

Os ciganos encantados e os ciganos vivos

Para os Juremeiros há duas modalidades de *ser* e *estar* cigano: a dos vivos e a dos

⁶⁴ Informação oral. Adaufany Barbosa Simões. Caicó/RN. 12 de fevereiro de 2017

⁶⁵ Idem.

encantados. Um não é menos ou mais real que o outro, entretanto a valorização é feita de maneira assimétrica, dando aos últimos citados maior importância e autenticidade. Estas modalidades são construídas a partir de suas experiências mágico-religiosas, definida por Chaves (2012) como:

A vivência de uma realidade que compreende campos cognitivos, sensoriais, emocionais, reflexivos, entre outros, estreitamente intrincados. Tal vivência é ainda, naturalmente, composta por múltiplas dimensões de significados culturais, nas quais indivíduo e sociedade, pensamento e afeto, experiência ordinária e mística não estão separados. (CHAVES, 2012, p. 119)

Os “ciganos vivos”, são os ciganos do presente, aqueles que (sobre)vivem no Seridó potiguar ou no restante do mundo. A eles é dado um papel de menor importância, pois não demonstram ter as mesmas características sublimadas nos “ciganos encantados”. Em geral são tidos como “comuns”, ou seja, sem conhecimento mágico-religioso. Segundo a ótica juremeira, se parecem e misturam-se com os não-ciganos, cultivando apenas poucas ou nenhuma semelhança com os ancestrais cultuados. Entretanto, apesar de estarem em um patamar inferior, os ciganos vivos são ainda assim tidos como povos dignos de respeito pelos juremeiros, e devem ser isentos dos estereótipos negativos que a eles são associados.

Já os “ciganos encantados” são aqueles que são cultuados na Jurema Sagrada, que têm suas histórias contadas nos pontos cantados e incorporam em seus “cavalos”, a fim de se dignificar espiritualmente e trabalhar em prol de si e dos outros. São aqueles que ainda, segundo os juremeiros, guardam os segredos da magia cigana, da cartomancia e da leitura de mãos. São eles que têm o poder de ajudar.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Segundo o sociólogo Émile Durkheim (2003) as representações religiosas são “representações coletivas que exprimem realidades coletivas” (DURKHEIN, 2003, p.38) e os seus ritos “são maneiras de agir que surgem unicamente no seio dos grupos reunidos que se destinam a suscitar, a manter ou a refazer certos estados mentais desses grupos” (DURKHEIN, 2003, p. 38), tomando isto como premissa, compreendemos que as representações religiosas dos juremeiros sobre os ciganos exprimem as suas próprias realidades e noções construídas sobre o que é ser cigano a partir da sua experiência com o sagrado, e seus ritos (rituais, oferendas, festas e toadas) e fé agem como legitimação e manutenção destas representações.

Nestas representações os ciganos são sublimados, objetos de fé e devoção. No terreiro de Jurema os ciganos encantados operam magicamente, fazem uso da cartomancia e outros métodos divinatórios, e realizam trabalhos espirituais a fim de ajudar o próximo. Estes ciganos são despidos de qualquer estereótipo negativo que atinge os ciganos vivos: os ditos como sujos, ladrões e traiçoeiros.

Além de formular ideias sobre os ciganos encantados, a religião juremeira no Ylê Axé Nagô Ôxáguiã cria parâmetros de “ciganidade” para os ciganos do presente baseado em seus ritos e representações, que apesar de igualmente despida de estereótipos negativos, impõe a valorização desigual das duas categorias em detrimento do seu entendimento do que é ser, e do que caracteriza os ciganos.

Refletir acerca das operações de construções sociais e imagéticas de conhecimento sobre a etnia cigana no culto aos espíritos/entidades ciganos na Jurema Sagrada do Ylê Axé Nagô Ôxáguiã foi uma tarefa que só se tornou possível graças à imersão etnográfica no campo de pesquisa. Por meio das entrevistas, observação participante, do estabelecimento de uma relação de confiança com os informantes e do acesso aos rituais mais privados, foi possível descrever um pouco do imenso campo das representações e símbolos sobre os ciganos encantados.

A compreensão sobre as maneiras como os religiosos realizam os seus rituais, e de como, por meio deles, (re)significam culturas e apropriam-se destas em suas práticas sagradas foi acessada e transformada em texto por meio de um exercício complexo de

alternância entre meu próprio lugar de produção enquanto juremeiro – com obrigações, deveres, conflitos, e relações hierárquicas e afetivas – e como pesquisador.

Observar o familiar não é uma tarefa fácil, realizar uma (auto)etnografia com aqueles que se constituem como sua própria família é ainda mais difícil. Foi necessário despir-me dos conceitos pré-existentes e pensar algo que faz parte das minhas práticas cotidianas através do outro, que também é próximo. Foi, sobretudo, um exercício de alteridade e sensibilidade. Ao me colocar enquanto pesquisador, dentro do meu próprio terreiro, passei a me questionar e perguntar sobre coisas que jamais antes despertara a minha curiosidade.

Permiti-me ser afetado pelo meu campo de pesquisa, e não há dúvidas de que antropólogos menos afetados poderiam produzir algo totalmente diferente daquilo que fiz. São esses diferentes tipos de afetos, visões e/ou perspectivas, que, no meu entendimento, enriquecem o debate antropológico e a produção de conhecimento.

Diante do exposto, acredito que este trabalho avança no estudo sobre aquilo que se pensa e se representa sobre os ciganos, sejam eles vivos ou encantados. Espero que mesmo se tratando de uma análise muito particular, esta dissertação permita o alargamento da categoria “cigano”, sobretudo, no que diz respeito ao pensamento religioso e na compreensão da relação das culturas ciganas (ou do que se pensa ser cultura cigana) com a magia, enquanto um processo social e histórico envolvido por crenças e religiões (muitas vezes pertencentes àqueles que não são ciganos). Também buscamos contribuir com o estudo da Jurema nordestina e da Antropologia das Religiões, dando enfoque ao culto de entidades que geralmente são associadas apenas à umbanda, e que na jurema, ou catimbó, ganham formas particulares de culto.

REFERÊNCIAS:

ALBUQUERQUE, Marcos Alexandre dos Santos. **Destreza e sensibilidade**: os vários sujeitos da Jurema\ (As Práticas Rituais e os Diversos Usos de um Enteógeno Nordestino) Disponível em: [HTTPS://goo.gl/is5kAn](https://goo.gl/is5kAn). Acesso: 05 ago. 2017.

ANDRADE JÚNIOR, Lourival. **Da barraca ao túmulo**: Cigana Sebinca Christo e as construções de uma devoção. 2008. 284 f. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2008.

_____. **Os ciganos em processos criminais na Região do Seridó Potiguar (final do século XIX e início do século XX)**. In: VI Simpósio Nacional de História, 2012, Teresina - PI. Anais do VI Simpósio Nacional de História Cultural Escritas da História: Ver - Sentir - Narrar. Uberlândia - MG: GT Nacional de História Cultural, 2012. v. 01. p. 01-12.

ASSUNÇÃO, Luiz Carvalho de. Os Mestres da Jurema: Culto da Jurema em terreiros de Umbanda no interior do Nordeste. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro, Pallas, 2004.

_____. **Reino dos mestres**: tradição da jurema na Umbanda nordestina. Rio de Janeiro: Pallas, 2006.

_____. **A tradição do Acais na Jurema natalense**: memória, identidade, política. Revista Pós Ciências Sociais, Maranhão. V. 11, n. 21. Jan/jun. 2014. p.143-166.

BASTIDE, Roger. **As Religiões Africanas no Brasil**. 1ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1960.

BESSA, José Rogério Fontenele (org.). **Comunidade cigana de Sobral**: aspectos linguísticos e etnográficos relativos à mobilidade geográfica, natureza e tempo. Sobral: UVA, 2004.

BRAH, A. Diferença, diversidade, diferenciação. **Cadernos Pagu**, Campinas, n. 26, pp. 329-376, 2006. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/cpa/n26/30396.pdf>

BRANDÃO, Maria do Carmo; RIOS, Luís Felipe. O Catimbó-Jurema do Recife. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro Pallas, 2004.

BURGOS, Arnaldo Beltrão. **Jurema Sagrada do Nordeste Brasileiro à Península Ibérica**/ Textos: Arnaldo Beltrão Burgos; coordenação dos textos, apresentação e entrevistas: Ismael de Andrade Pordeus Junior. – Fortaleza-CE: Expressão Gráfica Ed.; Laboratório de Estudos da Oralidade/UFC, 2012.

BUCKLAND, Raymond. **Magia e feitiçaria dos ciganos**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

CHAVES, Kelson Gérison Oliveira. Ecos do terreiro: a vocalidade e a experiência mágico-

religiosa umbandista. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Um barco: experiências e diálogos com as culturas populares**. Natal: EDUFRN, 2012.

CHINA, José B. de Oliveira. **Os ciganos do Brasil** – subsídios históricos, etnográficos e linguísticos. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado, 1936.

CORTESÃO, Luiza. & PINTO, Fátima (orgs.). **O Povo Cigano: Cidadãos na Sombra - Processos explícitos e ocultos de exclusão**. Porto: Edições Afrontamento, 1995.

COSTA, Elisa Maria Lopes da. Contributos ciganos para o povoamento do Brasil (séculos XVI – XIX). **ARQUIPÉLAGO – HISTÓRIA**. 2ª série, IX (2005).

COSTA, Manuel Augusto Abrantes da. **Ciganos: histórias de vida**. Coimbra: Minerva Coimbra, 2006.

DANTAS, Patrícia de Araújo. **A prática da cartomancia: um estudo exploratório na cidade de Natal**. 2004. 41 f. Monografia (Graduação em Ciências Sociais) – Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2004.

DORNAS FILHO, João. **Os ciganos em Minas Gerais**. In: Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Minas Gerais, Vol. III. 1948.

DURAND, Gilbert. **As estruturas antropológicas do imaginário**. Lisboa: Presença, 2007.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

FONSECA, Isabel. **Enterrem-me em pé: a longa viagem dos ciganos**. São Paulo: Companhias das Letras. 1996.

FERRARI, Florencia. **O mundo passa: uma etnografia dos ciganos Calon e suas relações com os brasileiros**. São Paulo, USP, 2010 (Tese de doutorado).

FERRARI, Florencia. **Palavra cigana: seis contos nômades**. São Paulo: Cosac Naify, 2005.

FLICK, Uwe. Entrevistas Semi-estruturadas. In: _____. **Uma introdução à pesquisa qualitativa**. Porto Alegre: Bookman, 2004.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. **Memória e etnicidade entre os ciganos Calon em Souza-PB**. João Pessoa: Editora da UFPB, 2013.

GOLDMAN, Marcio. **Os tambores dos mortos e os tambores dos vivos** – Etnografia, antropologia e política em Ilheus, Bahia. In: Revista de Antropologia, São Paulo, USP, 2003, v 46, nº 2.

GOULART, Sandra; LABATE, Beatriz. **O uso ritual de plantas de poder**. Campinas;

Mercado de letras, 2005.

GRÜNEWALD, Rodrigo de Azeredo. Toré e Jurema: emblemas indígenas no nordeste do Brasil. **Ciência e Cultura**. São Paulo, v.60, n.4, Out., 2008.

LIMA SEGUNDO, Francisco Sales de. **Memória e tradição da ciência da Jurema em Alhandra (PB)**: A cidade da Mestra Jardecilha. 2015. 170 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia). Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2015.

MAFFESOLI, M. **A Transfiguração do Político: a tribalização do mundo**. Porto Alegre: Sulina, 2001.

MAIA, Cleiton Machado. **Posso ler a sua mão?** Uma análise da Tenda Cigana Espiritualista Tzara Ramirez. 2014. Dissertação (Mestrado em Ciências Sociais) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. **De perto e de dentro**: notas para uma etnografia urbana. RBCS Vol. 17, nº 49, jun. de 2002.

MARTINEZ, Nicole. **Os ciganos**. Campinas: Papirus, 1989.

MAUÉS, Raymundo Heraldo; VILLACORTA, Gisela Macambina. Pajelança e encantaria amazônica. In: PRANDI, Reginaldo (Org.). **Encantaria brasileira**: o livro dos mestres, caboclos e encantados. Rio de Janeiro Pallas, 2004.

, MOONEN, Frans. **Os Estudos Ciganos No Brasil: 1885-2010**. Disponível em: http://www.dhnet.org.br/direitos/sos/ciganos/a_pdf/1_fmestudosciganos2011.pdf. Acesso em: 10 jun. 2015.

_____. **Anticiganismo e políticas ciganas na Europa e no Brasil**. Recife: 2012

MORAES, Melo Filho. **Os ciganos no Brasil e Cancioneiro dos ciganos**. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1981.

MOTA, Ático Vilas-Boas da. (Org.) **Ciganos**: antologia de ensaios. Brasília: Thesaurus, 2004.

MOTTA, Roberto. **A Jurema do Recife**: religião índio-afro-brasileira em contexto urbano. Recife.

OLELY, J. **The traveller-gypsies**. Cambridge: University Press, 1983

PERERIRA, Cristina da Costa. **Os ciganos ainda estão na estrada**. Rio de Janeiro: Rocco, 2009.

PIERONI, Geraldo. **Vadios e ciganos, Heréticos e bruxas** – os degredados no Brasil-colônia. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.

PIMENTEL, Pedro Guimarães, Zé Pelintra, “Doutor” de Umbanda: a sacralização pela

titulação”. **Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades** – ANPUH - Questões teórico-metodológicas no estudo das religiões e religiosidades. IN: Revista Brasileira de História das Religiões. Maringá (PR) v. III, n.9, jan/2011. ISSN 1983-2859. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>.

PRANDI, Reginaldo. Raça e religião. *Novos Estudos CEBRAP*, n.º 42, julho 1995, pp. 113-129.

QUEIROZ, Marcos Alexandre de Souza. **Os exus em casa de catiço**: etnografia, representações, magia. 2008. 268 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2008.

_____. Exu do santo e exus da jurema: encontro e caminhos entrecruzados. In: ASSUNÇÃO, Luiz (org.). **Um barco**: experiências e diálogos com as culturas populares. Natal: EDUFRN, 2012.

ROMÁN, Teresa San. **La diferencia inquietante**: viejas y nuevas estrategias culturales de los gitanos. Madrid: Siglo XXI de España, 1997.

SALLES, Sandro Guimarães de. **À sombra da Jurema Encantada**: Mestres juremeiros na Umbanda de Alhandra. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2010.

SANTOS, Juana Elbein dos. **O Nagô e a morte**: Padê, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1977.

SOUZA, André Luiz Nascimento de. **A mística do catimbó-jurema representada na palavra, no tempo e no espaço**. Natal, 2016. 153f.

TEIXEIRA, Rodrigo Corrêa. **Ciganos em minas gerais**: uma breve história. Belo horizonte: Crisálida, 2007

TEIXEIRA, Wagner Pinheiro. **Espirito de Catimbó**: a moral mágico-religiosa da jurema. 2014. 192 f. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) -Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

TURNER, Victor. **O processo ritual**: estrutura e anti-estrutura. Petrópolis: Vozes, 1974.

ZUMTHOR, Paul. **A letra e a voz**. Trad. Amálio Pinheiro e Jerusa Pires Ferreira. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.